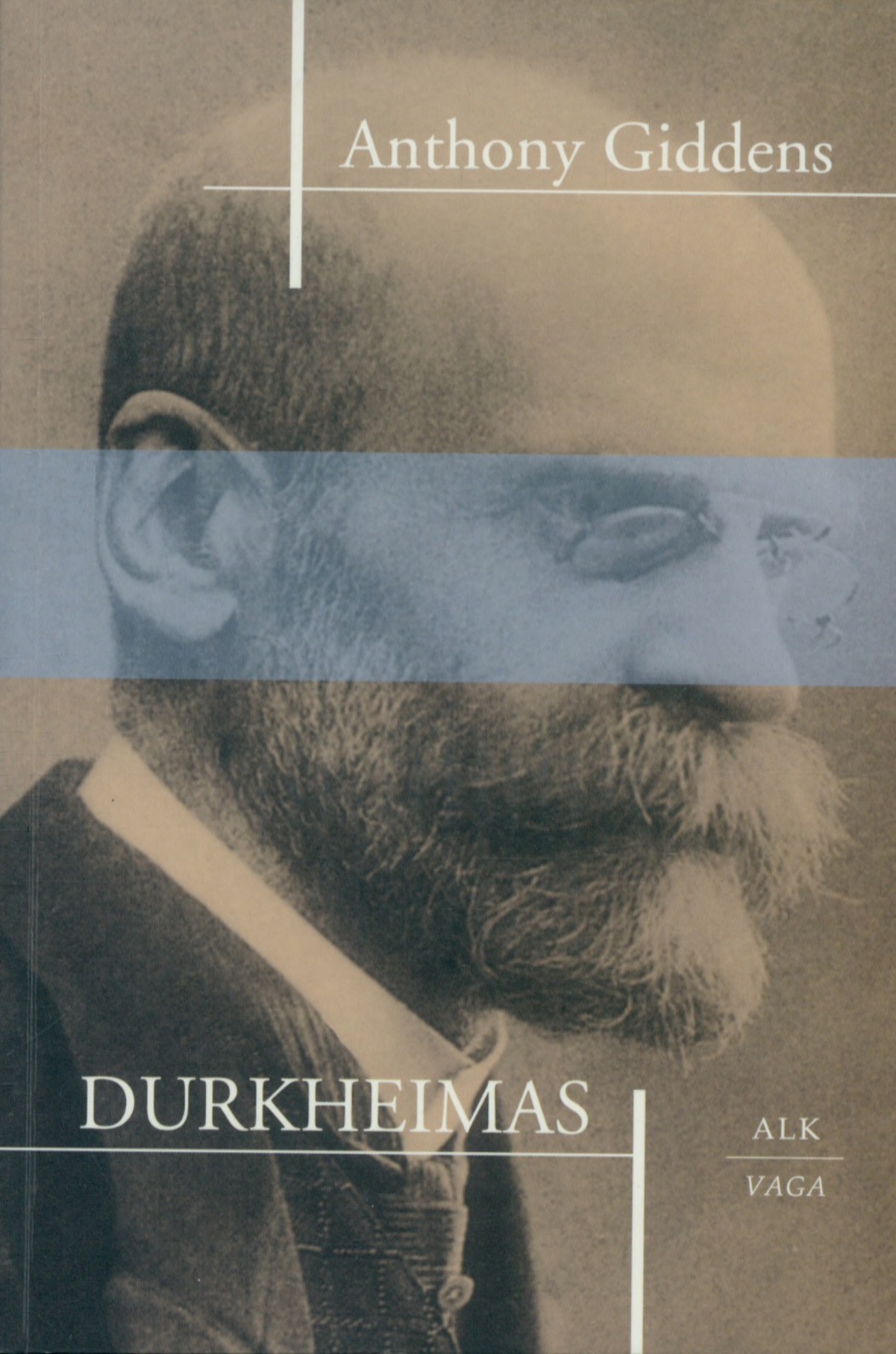
Anthony Giddens



DURKHEIMAS

ALK

VAGA

Anthony Giddens

Anthony Giddens

DURKHEIMAS

Iš anglų kalbos vertė
NIDA NORKŪNIENĖ

ALK / *VAGA*

UDK 316(410.1):929Durkheim
Gi32

Versta iš:
Anthony Giddens
DURKHEIM
London, Fontana Press, 1978

This edition published with the support
from the Open Society Fund-Lithuania

Knygos leidimą finansavo Atviros Lietuvos fondas

© Anthony Giddens, 1978
© Vertimas į lietuvių kalbą,
Nida Norkūnienė, 2001
© Leidykla VAGA, 2001

ISSN 1392-1673
ISBN 5-415-01567-1

TURINYS

Pratarmė / 7

Įžanga: gyvenimas ir darbas / 9

1. Ankstyvasis veikalas „Apie darbo pasidalijimą visuomenėje“ / 18

2. Sociologijos metodas; jo taikymas „Savižudybėje“ / 27

3. Valstybė ir politika / 38

4. Moralinis autoritetas ir auklėjimas / 48

5. Religija ir pažinimo teorija / 60

6. Kritiniai komentarai / 75

Pastabos / 89

Svarbiausių Durkheimo veikalų bibliografija / 92

PRATARMĖ

Émile'io Durkheimo veikalai yra padarę nepaprastą įtaką šiuolaikinės socialinės minties raidai. Per savo gyvenimą Durkheimas sutelkė įspūdingą būrį talentų; jo socialinio mokslo sampratą į daugybę disciplinų paskleidė tokie žmonės kaip Halbwachsas, Maussas ir Davy – sociologijoje ir antropologijoje; Simiand'as ir Bourginas – politinėje ekonomijoje; Hubertas – archeologijoje; Granet – sinologijos studijose ir Saussure'as – lingvistikoje. Pirmojo pasaulinio karo padariniai šiek tiek prislopino Durkheimo minties mokyklos Prancūzijoje įtaką. Vis dėlto Halbwachsas ir Maussas tarpukario laikotarpiu liko vyraujančios figūros, kurios tęsė Durkheimo įtvirtintą mokslinės minties tradiciją. Po paskutinio karo Durkheimo reikšmė Prancūzijos socialinei minčiai susilpnėjo. Kita vertus, jo idėjos suvaidino savo vaidmenį, ypač padarydamos įtaką Piaget ir Lévi-Strausso darbams, kuriant „struktūralizmą", kuris vienokia ar kitokia forma šiuolaikinėje Prancūzijoje užima išskirtinę vietą.

Angliškai kalbančiame pasaulyje Durkheimas pradėtas laikyti pagrindine „funkcionalizmo" ištakų figūra. Jo veikalai dar jam tebegyvenant buvo gerai žinomi angliškai kalbantiems socialinių mokslų žinovams, tačiau daugumos jų buvo sutikti toli gražu ne palankiai. „Elementarios religinio gyvenimo formos" (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 1912), paskutinis iš didžiųjų Durkheimo darbų, vienintelis pasirodė Anglijoje jam dar gyvam esant. Pirmiausia Durkheimo įtaka paveikė britų antropologiją – labiausiai prie to prisidėjo Radcliffe-Brownas, kuris savo veikaluose perteikė jo požiūrio esmę. Dėstydamas vienu metu Čikagos universitete, Radcliffe-Brownas taip pat padėjo sklisti susidomėjimui Durkheimo idėjomis Jungtinėse Amerikos Valstijose. Toliau jos plito per Talcotto Parsonso ir Roberto K. Mertono darbus; šian-

dien tiesioginė Durkheimo įtaka turbūt JAV išlieka stipresnė nei kur nors kitur.

Šioje labai ribotos apimties knygelėje stengiausi pateikti visapusišką Durkheimo darbų įvertinimą. Skirtingai nuo kai kurių kitų interpretacijų, norėjau parodyti, koks stiprus yra jo darbų poveikis. Taip pat skyriau šiek tiek dėmesio atskleisti tiesioginiam Durkheimo politinių pažiūrų ryšiui su jo palaikoma sociologijos koncepcija. Šiandien toje sociologijos koncepcijoje įžiūrima rimtų trūkumų. Baigiamajame šios knygelės skyriuje mėginu nurodyti kelias to priežastis.

ĮŽANGA: GYVENIMAS IR DARBAS

Durkheimas nebuvo, kaip garsus jo amžininkas Vokietijoje Maxas Weberis, enciklopedinis mąstytojas. Jo veikalams intelektinės jėgos suteikia veikiau atkaklus gvildenimas tam tikrų problemų, kurios jį domino per visą profesinę veiklą. Apibendrintai jas lengva nusakyti. Viena iš Durkheimo išsikeltų sau užduočių buvo įgyvendinti siekius, kurių pradžią jis įžvelgė savo pirmtakų Condorcet, Montesquieu ir Comte'o veikaluose: suteikti sociologijai empirinį pamatą. Nors šie ankstesni autoriai buvo sumanę natūralistinių visuomenės studijų idėją, Durkheimo nuomone, jiems nepavyko iki galo išsivaduoti iš istorijos filosofijos, kad skirtų dėmesį konkrečiam šios idėjos įgyvendinimui. Durkheimas išsaugojo Comte'o pabrėžiamą sociologijos kaip atskiros studijų srities savarankiškumą, stengdamasis patikslinti sociologinio metodo sampratą, kuri, jo įsitikinimu, turėta omeny, ir parodyti, kaip ją taikyti empiriniams tyrinėjimams.

Antrasis Durkheimo rūpestis buvo ryžtingai išsiaiškinti, kokią reikšmę turi individualizmo iškilimas šiuolaikinėje visuomenėje. Maxo Weberio veikalų socialinis politinis fonas buvo žlugusi revoliucija (1848) ir liberalaus centro Vokietijos valstybėje stoka, o Durkheimo – laimėjusi revoliucija (1789), kuri vis dėlto nebuvo pakankamai nusisekusi. Taip sakant, revoliucijos skelbiami liberalaus individualizmo idealai atrodė gerokai nutolę nuo XIX a. Prancūzijos visuomenės realijų, jiems ir toliau smarkiai priešinosi įsigalėjusios dešiniosios jėgos. Tokioms grupėms individualizmas atrodė patologija, kultūros irimo išraiška. Savo daktarinėje disertacijoje ir kartu pirmajame dideliame spausdintame veikale „Apie darbo pasidalijimą visuomenėje" (*De la division du travail social*) Durkheimas stengėsi parodyti, kad toks pasmerkimas bergždžias: individualizmo idealai išreiškia naujai iškilusią socialinę tvar-

ką, kuri vis labiau pranoks tradicines, konservatyviųjų ginamas visuomenės formas.

Trečioji Durkheimą dominusi ir per visus jo darbus einanti tema – moralinio autoriteto šaltiniai ir prigimtis. Knygoje „Darbo pasidalijimas" jam rūpėjo atskleisti, kad „organiniu solidarumu" pagrįsta naujai iškylanti visuomenės forma vis dėlto būtinai siejasi su socialinių santykių moralizavimu, net jei nauja moralinė tvarka radikaliai skiriasi nuo senosios. Taigi jis imasi kritikuoti ne tik konservatyvius socialinius filosofus, kurie norėtų sugrįžti prie jau atgyvenusios moralinės tvarkos, bet ir utilitaristus liberalus, kurie manė, kad nauja visuomenė gali ir turėtų būti pagrįsta vien apsikeitimu sandoriais. „Izoliuotų individų" samprata, jų suėjimas į mainų santykius norint gauti kuo didesnį asmeninį pelną, yra, pasak Durkheimo, socialinės raidos rezultatas ir sudaro prielaidas naujai moralinei tvarkai. Anot garsaus Durkheimo posakio, „sutartyje yra nesutartinis elementas": sutartinių mainų buvimas leidžia spėti esant moralinį autoritetą, kuris sutvirtina sutartį.

Galiausiai Durkheimo darbai rodo nuolatinį domėjimąsi socialinio mokslinio pažinimo praktine reikšme. Šiuo atžvilgiu Durkheimo idėjos niekuomet nebuvo labai populiarios tarp vėlesnių jo aiškintojų, netgi tarp tų, kurie buvo pasirengę sutikti su daugeliu kitų jo pažiūrų. Vis dėlto toms idėjoms Durkheimas skyrė didžiausią dėmesį, ir nesiremiant jomis neįmanoma teisingai suprasti, ko jis siekė savo pagrindiniais darbais. Durkheimui praktinis sociologo vaidmuo panašus kaip gydytojo, kuris pritaiko mokslinius atradimus tam, kad atpažintų ligą, nustatytų jos priežastis ir patobulintų gydymo procedūras. Vienas iš jo knygos „Darbo pasidalijimas" tikslų buvo kaip tik parodyti, kad paplitę individualizmo idealai yra ne visuomenės patologinės būklės simptomas, o priešingai – „normali" ir sveika socialinių permainų išraiška, permainų, kuriančių naują socialinio solidarumo formą. Šios diagnozės Durkheimas niekuomet neatsisakė, nors vėliau ir buvo nepatenkintas kai kuriais pradinės formuluotės aspektais.

Durkheimo gyvenimas sutapo su kritiniu Prancūzijos ir Europos istorijos tarpsniu. Jis gimė 1858 m. balandžio 15 d. Lotaringijoje, Epinalyje, mirė 1917 m. Tad jis brendo kaip tik po

Prancūzijos pralaimėjimo 1870–1871 metų Prancūzijos–Prūsijos kare ir kruvinų Paryžiaus komunos įvykių. Paskutiniai jo gyvenimo metai buvo aptemdyti sustiprėjusios konfrontacijos, apėmusios visą Europą ir grasančios sugriauti socialinę ir ekonominę pažangą, pasiektą Prancūzijoje per tą laikotarpį. Durkheimas buvo žydų kilmės, išaugęs tradicinių pažiūrų griežtai besilaikančioje šeimoje. Jo tėvas buvo vyriausiasis rabinas. Vienu metu buvo tikimasi, kad Durkheimas paseks tėvo pėdomis, nes kurį laiką lankė rabinų mokyklą. Nors jis nusprendė sulaužyti šeimos tradiciją pasiskelbęs esąs agnostikas, jo asmenybė liko stipriai paveikta ankstesnio auklėjimo, disciplinuoto ir kuklaus namų gyvenimo. Vienoje iš nedaugelio autoritetingų Durkheimo ankstyvo gyvenimo apžvalgų Georges'as Davy rašo: „Namai, kuriems būdingesnis griežtumas, asketizmas negu prabanga, kuriuose įstatymo laikymasis buvo ir principas, ir pavyzdys... įskiepijo jaunajam lotaringiečiui kelis neišdildomus bruožus: neapykantą ištižimui, tingumui, panieką pasisekimui, įgytam ne darbu, pasibaisėjimą viskuo, kas nėra tikrai pagrįsta..."[1].

Būdamas aštuoniolikos, Durkheimas išvyko į Paryžių stoti į *Ecole Normale Supérieure*. Du kartus jam nepavyko išlaikyti konkursinių egzaminų, bet trečiąkart pavyko. *Ecole* jis buvo vienas iš talentingų intelektualų grupelės, kurių keletas padarė didžiulį poveikį Prancūzijos kultūriniam ir politiniam gyvenimui. Bergsonas ir Jaurèsas buvo įstoję anksčiau už Durkheimą; Janet ir Brunot buvo jo bendrakursiai. Netrukus Durkheimas labiausiai susidomėjo socialine ir politine filosofija; anot Davy, nuo pat pradžių jis atkakliai teigė, kad bet kuri tokia filosofija privalėtų turėti tiesioginę praktinę reikšmę. Ypač jis nepakentė to, ką laikė paviršutinišku intelektualiniu blizgesiu, kurio žavesiui pasiduodavo daugelis jo amžininkų. Kai kuriems iš jų savo ruožtu Durkheimas atrodė pernelyg rimtas ir griežtas, asketiškas. *Ecole* Durkheimas susidarė politines pažiūras ir pagrindinį požiūrį į politiką, kurio laikėsi visą likusį gyvenimą. Susidūrus su reakcionieriškais monarchistų ir dešiniųjų katalikų jausmais, jo politinės simpatijos atiteko respublikonizmui ir pažangioms socialinėms reformoms; bet jis visuomet pasirinkdavo likti nuošaly-

je nuo *cuisine politique**, mieliau svarstydamas bendruosius politikos principus.

Vėliau Durkheimas kritikavo *Ecole* gautą išsilavinimą, jis pripažino jos intensyvios intelektualinės atmosferos paskatas, bet skundėsi, kad mažai tesužinojo apie psichologijos ir kitų žmogų tyrinėjančių disciplinų mokslinius pasiekimus. Jo formavimuisi padarė įtaką du *Ecole* dėstytojai – Boutroux ir Fustel de Coulanges'as (pastarasis 1880-aisiais tapo šios mokyklos direktoriumi). Boutroux jį paskatino įdėmiai skaityti Comte'o darbus. Tačiau jis susidomėjo ir Kanto filosofija, ypač pastudijavęs socialinio filosofo, neokantizmo atstovo Renouvier veikalus. Kantiškos temos netikėtai iškyla Durkheimo darbuose, ir „Elementariose religinio gyvenimo formose" jis galų gale pamėgina sistemingai išdėstyti „sociologinį kantizmą" kaip pažinimo teoriją. Renouvier filosofija padarė didelę įtaką pažangiesiems respublikonams, ir Durkheimas perėmė kelis jos akcentus kaip savo. Renouvier pabrėžė, kaip svarbu pradėti mokslines ir lyginamąsias moralės studijas, manydamas, kad mokslinį determinizmą galima suderinti su moralaus elgesio autonomijos pripažinimu; jis propagavo liberalų idealų įgyvendinimą per valstybės veiklą, suderintą pasitelkus sekuliaraus švietimo programą.

Baigęs mokslus, Durkheimas 1882–1887 m. dėstė filosofiją keliuose provincijos *lycees***. Šiuo laikotarpiu vienerius akademinius metus – 1885–1886-uosius jis praleido Vokietijoje, gilindamasis į šiuolaikinius tos šalies socialinės filosofijos ir „kolektyvinės psichologijos" pasiekimus. Grįžęs parašė du ilgus apžvalginius straipsnius, kuriuose aptarė iškiliausias Vokietijos socialinės minties asmenybes. Viešnagė Vokietijoje padėjo Durkheimui besiklostančią savo idėjų sistemą sutelkti apie vieną apibrėžtą centrą ir suvienyti. Kaip vėliau pats sakė, ten jis įgijo aiškesnį „socialinės tikrovės, jos organiško sudėtingumo ir raidos pajutimą"[2]. Dar prieš išvykdamas į Vokietiją buvo pradėjęs dėstyti tai, kas vėliau turėjo tapti „Darbo pasidalijimu", ir ėmė suprasti, kad teisingas metodas studijuoti „ryšį tarp individualaus asmens ir socialinio solidarumo", kaip jis nusakė

* Politikos virtuvės (*pranc.*).

** Vidurinė mokykla Prancūzijoje – licėjus.

anksčiau, turėjo būti sociologinis. Terminas „sociologija", sudarytas Comte'o, neteko pagarbos kartu su silpstančia Comte'o darbų reputacija paskutiniais XIX a. dešimtmečiais. Durkheimas perėmė tą terminą tik labai nenoromis (vėliau jį pavadino „barbarišku neologizmu") ir pritarė, kad Comte'o formuluotės neišvengė trūkumų: taigi rengdamas medžiagą savo daktarinei disertacijai, kartu svarstė ir metodologinius socialinių mokslų klausimus.

Durkheimo straipsniai apie Vokietijos socialinę mintį padėjo jam 1887 m. gauti vietą Bordo universitete. Socialinių mokslų ir auklėjimo dėstytojo vieta buvo įsteigta specialiai jam, iš dalies paveikus Louis Liard'ui, Prancūzijos aukštojo mokslo vadovui, kuris palankiai žiūrėjo į Durkheimo respublikonizmą ir pats buvo Renouvier pasekėjas. Tais pačiais metais Durkheimas vedė. Jis liko Bordo penkiolika metų, tai buvo vaisingiausias jo gyvenimo laikotarpis. Savo įžanginėje paskaitoje jis įvertino sociologijos mokslo perspektyvas: sociologija yra mokslas, kuris ką tik susikūrė. Užuot abstrakčiai svarstę jo galimybes, sakė jis, verčiau imkimės konkrečių sociologijos studijų. Tokios studijos gali padėti išsiaiškinti tradicines filosofijos problemas, žvelgiant į jas empiriškiau. Pasak jo, tai tinka, pavyzdžiui, moraliniams ir etiniams klausimams. Moralės fenomenai turi būti pirmiausia studijuojami moksliškai, kaip „gamtos reiškinių sistemos", ir tik paskui galime tikėtis išspręsti problemas, kaip turėtume moraliai elgtis. Mūsų laikais, daro išvadą jis, ši užduotis yra viena iš neatidėliotinų ir būtiniausių. Moralinė tradicinių vertybių galia susilpnėjusi; mes turime tyrinėti dabar iškylančio moralinio autoriteto ištakas ir parodyti, kaip jos slopina individo egoizmą[3]. Durkheimo nusistatymas buvo kovingas: sociologijos įtaka gali vėl atgaivinti ne tik filosofiją, bet ir kitas giminingas disciplinas – istoriją ir teisę.

1893 m. pasirodė „Darbo pasidalijimas". Durkheimas parašė dar antrą disertaciją apie Montesquieu, kuri, laikantis prancūzų doktorato formos reikalavimų, buvo lotynų kalba. Viešai gindamas savo disertaciją, Durkheimas turėjo atremti kai kuriuos labai kritiškus savo oponentų komentarus: Boutroux, kuris buvo vienas iš jų ir kuriam Durkheimas dedikavo savo darbą, smarkiai abejojo svarbiausios tezės teisingumu. Durkheimas

energingai atrėmė kritiką. Jo sėkmė per disertacijos gynimą daugeliui atrodė sociologijos pergalė prieš daug reakcingesnes filosofines pažiūras; kaip aiškino tuometiniai pranešėjai, sociologija „išsikovojo teisę būti paminėta Sorbonoje"[4]. Sociologijos kaip esminės socialinių mokslų disciplinos gynimas davė Durkheimui tiek pat daug priešų, kiek ir draugų, tiek Bordo, tiek Paryžiuje. Pasikeitimas nuomonėmis per daktarinės disertacijos gynimą buvo pirmasis iš aibės susidūrimų su kritikais, kurie atmesdavo visą Durkheimo sociologijos sampratą arba kai ką iš jos. Toks ilgas laikas, kurį Durkheimas buvo priverstas likti Bordo, kol jį galiausiai pakvietė į Paryžių, rodė, kokią intelektualinę ir politinę opoziciją išprovokavo jo pažiūros. Išspausdintos „Sociologijos metodo taisyklės" (*Les règles de la méthode sociologique*), 1894 m. pasirodžiusios kaip straipsnių rinkinys, o 1895 m. išėjusios knyga, paskatino tolesnę polemiką, o to Durkheimas ir norėjo, sąmoningai pristatęs savo veikalą kaip drąsų sociologinį manifestą.

Po „Taisyklių" 1897 m. išėjo „Savižudybė. Sociologinis tyrimas" (*Le suicide. Étude de sociologique*), kur Durkheimas norėjo parodyti, koks naudingas jo sociologinis metodas, taikant jį specifinei empirinei temai. Jis jau anksčiau buvo išspausdinęs statistinį straipsnį apie savižudybę ir daugiau kaip dešimtį metų greta kitų nagrinėjęs šią problemą. Bordo Durkheimas skaitė paskaitas įvairiomis temomis: apie auklėjimą, apie šeimą, religiją, socializmo istoriją. Pastarojo kurso ėmėsi 1895–1896 m., iš dalies norėdamas duoti atsakymą keliems savo studentams, pasidavusiems marksizmo įtakai. Jis jau buvo tiesiogiai susipažinęs su Marxo veikalais gyvendamas Vokietijoje, bet nebuvo nuodugniau jų studijavęs. Ligi tol buvo susiformavusios kone visos pagrindinės jo pažiūros, ir, skaitydamas paskaitas, kurias studentai tikrai entuziastingai sutikdavo, jis stengėsi į savo paties sistemą įtraukti marksizmo ir socialistinės minties ištakų interpretaciją. Kai kuriems kritikams jo požiūris į socializmą atrodė dvilypis, prieštaringas, bet iš tikrųjų tas požiūris buvo visiškai aiškus ir nuoseklus. Durkheimas nesimpatizavo revoliuciniam marksizmui, jis manė, kad revoliucijos labai mažai ką keičia: esminis pasikeitimas visuomet yra ilgalaikės socialinės evoliucijos rezultatas. Kita vertus, jis buvo linkęs į re-

formistinį socializmą, kurį manė galįs suderinti su savo pažangių socialinių pertvarkymų idealais. Jis atmetė tezę, kad valstybė yra klasės viešpatavimo priemonė: jo supratimu, priešingai, valstybė gali ir turėtų būti socialinių reformų įgyvendinimo aparatas, plečiantis lygias galimybes visiems.

Išskyrus dvi brošiūras, analizuojančias vokiečių militarizmo ištakas ir parašytas Pirmojo pasaulinio karo metais, vienintelė Durkheimo išspausdinta studija apie tuometinę politiką buvo įsikišimas į viešus debatus dėl Dreyfuso bylos. Su ja susijęs straipsnis (*L'Individualisme et les intellectuels*, 1898) liko kaip paprastai abstraktaus pobūdžio. Jis buvo parašytas kaip atsakymas Brunetière'ui, konservatyviam antidreifusininkui, kuris pasmerkė intelektualus, siekiančius paremti Dreyfusą*, lyg ir rodančius nepagarbą tradicinėms institucijoms ir duodančius peno individualizmui ir anarchijai.

Kaip vienas iš tokių intelektualų, Durkheimas mėgino pateikti „individualizmo" interpretaciją, pagrįsdamas ją savo sociologinėmis idėjomis, paneigiančiomis, kad individualizmas reiškia anarchiją. Aiškesnio Durkheimo požiūrio pareiškimo iš tiesų negalėtume rasti visuose jo raštuose. Jis teigė, kad reikia skirti, viena, individualizmo sampratą, kurią išreiškia utilitarizmas ir klasikinė politinė ekonomija, ir antra, moralinio individualizmo idealus, kuriuos iškelia socialinės raidos procesas. Pirmasis jų, priklausantis nuo sampratos izoliuotų individų, kurie, sudarę mainų santykius, sukuria visuomenę, iš tiesų siejasi su teze, kad visuomenė gali būti pažeminta iki egoistinių interesų sąveikos. Tačiau tokia tezė, konkrečios filosofijos išraiška, labai skiriasi nuo individualizmo kaip moralinių idealų sistemos, kartais Durkheimo vadinamos „individo kultu". Moralinis individualizmas yra priešingas anarchijos savanaudiškumui; jis neaukština *ego*, o priešingai, yra orientuotas vien į moralines laisvės ir lygiateisiškumo vertybes, ir tai naujaisiais laikais gali sudaryti pagrindą socialiniam solidarumui.

* Alfredas Dreyfusas (1859–1935) – Prancūzijos generalinio štabo karininkas žydas, melagingai apkaltintas šnipinėjimu Vokietijos naudai. Jo byla XIX a. pabaigoje buvo sukėlusi įnirtingą Prancūzijos reakcingų ir demokratinių jėgų kovą (*vert. past.*).

Tais pačiais metais, kai buvo išspausdinta „Savižudybė", Durkheimas padėjo įsteigti garsų apžvalginį žurnalą *L'Année sociologique*; tai atėmė jam daugybę laiko, kol publikacijoms ėmė trukdyti prasidėjęs karas. Nors *Année* kryptis nuo pat pradžių buvo eklektiška, žurnalo pasirodymas, jo bendradarbių branduolys nuveikė daugiau nei bet kas, konkretizuodamas Durkheimo sociologiją kaip pripažintą minties „mokyklą". *Année* tikslai buvo ambicingi: pateikti išsamią metinę sociologinės literatūros apžvalgą, taip pat informuoti apie jai artimus darbus iš „specializuotų visuomenės mokslų" – ekonomikos, demografijos, geografijos, etikos ir teisės srities. Žurnalas ėmėsi spausdinti ir monografijas bei mokslinius pranešimus (taip čia pasirodė ir keletas labai svarbių Durkheimo darbų). *Année* ypač daug reikšmės teikė darbams iš religijos sociologijos, į kurią vėlyvuoju kūrybinės veiklos tarpsniu vis labiau krypo Durkheimo interesai. Jo paties liudijimu, tam turėjo didžiulį poveikį 1894–1895 m. jo skaityti kai kurių iškiliausių anglų ir amerikiečių etnografų veikalai. Pirmiausia su šių autorių darbais jis susipažino dėstydamas religijos kursą Bordo, paskui kai kuriuos iš jų recenzuodamas *Année*. Vėliau Durkheimas aiškino: „tas 1895 metų kursas ženklino tam tikrą pereinamąjį tarpsnį mano mąstymo evoliucijoje, reikėjo imti ir visus savo ankstesnius mokslinius tyrinėjimus suderinti su šiomis naujomis įžvalgomis"[5].

Naujos įžvalgos galiausiai buvo įkūnytos knygoje „Elementarios religinio gyvenimo formos", o kol kas, 1902–aisiais, Durkheimas, gavęs auklėjimo dėstytojo vietą Sorbonos universitete, persikėlė ten, nors iki 1906 m. nebuvo etatinis profesorius. Kadangi laisva buvo auklėjimo, o ne sociologijos dėstytojo vieta, jis iš pradžių nenorėjo leisti iškelti savo kandidatūros, kol 1913 m. katedra buvo pavadinta „auklėjimo ir sociologijos". Durkheimo pirmtakas šiame poste, Biussonas, atliko reikšmingą praktinį vaidmenį kaip valstybės tarnautojas, palaikydamas Prancūzijoje švietimo sekuliarizaciją. Viena iš pagrindinių Durkheimo pareigų buvo dėstyti auklėjimo Prancūzijoje istorijos ir teorijos kursą, kurį jis intelektualiai pagrindė tais pačiais idealais. Šis paskaitų kursas buvo privalomas visiems studentams, norintiems išlaikyti konkursinį egzaminą menų ar mokslų dėstytojo vardui gauti, ir per jį Durkheimui pavyko to-

liau skleisti savo idėjas. Jo sociologija taip stipriai susiliejo su oficialia respublikonizmo ideologija, kad kai kurie tuometiniai kritikai kandžiai kalbėjo apie plintančią „durkheimizmo valstybę" švietimo sistemoje.

Dėstytojo pareigos kartu su *Année* leidimo našta trukdė Durkheimui rašyti darbą apie religiją. „Elementarios religinio gyvenimo formos. Toteminė sistema Australijoje" pasirodė tik 1912 m. Prasidėjus 1914 m. karui, jis įsitraukė į humanistines akcijas, toliau dėstė ir dalyvavo daugybėje komitetų, be viso kito, rašė ir pranešimus bei brošiūras apie karą. Mokslininko sveikata vis blogėjo; ankstyvą jo mirtį – vos 59-erių – aiškiai pagreitino vienintelio jo sūnaus André žuvimas 1915–1916 m. šiam pasitraukus į Serbiją. Jau buvo spėjęs atsiskleisti ryškus intelektinis André virtuoziškumas, jis darėsi žymus tarp jaunesnių *Année* grupės narių. Durkheimą taip prislėgė sielvartas, kad kurį laiką jis negalėjo dirbti. Pamažu sugrįžo į daug laiko ir jėgų reikalaujantį savo veiklos ratą, bet 1916-ųjų pabaigoje patyrė širdies smūgį. Šiek tiek atsigavo, tačiau liko silpnas, palieges ir 1917 m. lapkričio 15 d. mirė.

Didžioji Durkheimo darbų dalis, dauguma įvairių paskaitų kursų, kuriuos jis buvo parašęs dėstydamas, išspausdinta po jo mirties. Žymiausi iš jų – dvi studijos apie auklėjimą: „Moralinis auklėjimas" (*Éducation morale*, 1923) ir jo kursas Sorbonoje apie Prancūzijos švietimo sistemos istoriją, išspausdintas dviem tomais – „Pedagoginė evoliucija Prancūzijoje" (*L'Évolution pédagogique en France*, 1938); paskaitos Bordo universitete apie socializmą; diskusija apie pilietinę politiką ir valstybę, prancūziškai išleista pavadinimu: „Sociologijos paskaitos" (*Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit*), angliškai: „Profesinė etika ir pilietinė moralė" (*Professional Ethics and Civil Morals*); pragmatizmo filosofijos analizė, atkurta iš studentų užrašų – „Pragmatizmas ir sociologija" (*Pragmatisme et sociologie*).

1. ANKSTYVASIS VEIKALAS: „APIE DARBO PASIDALIJIMĄ VISUOMENĖJE"

Negalima iki galo suprasti šiame veikale išdėstytų Durkheimo argumentų, nė kiek nepažįstant pažiūrų, prieš kurias jie buvo nukreipti. Pirmasis toks taikinys buvo tradicinė moralinė filosofija. Pasak Durkheimo, dauguma moralės filosofų mėgino išspręsti etikos problemas stengdamiesi etikos doktrinas išvesti iš *a priori* principų. Bet tokia procedūra esanti nevaisinga. Verčiau empiriškai studijuoti įvairias moralės kodekso formas skirtingose visuomenėse. „Moralės faktai, – skelbė Durkheimas,– yra tokie pat reiškiniai kaip ir kiti; juos sudaro elgesio taisyklės, kurias galima atpažinti iš tam tikrų skiriamųjų bruožų. Tuomet turi būti įmanoma juos stebėti, nusakyti, klasifikuoti ir ieškoti tam tikrų juos paaiškinančių įstatymų"[1]. Tai suprasdami, turime pripažinti, kad moralės normos yra paremtos socialinėmis egzistencijos sąlygomis, ir vienai visuomenei tinkamos moralės formos bus visai netinkamos kitai. Šias sąlygas gali atskleisti mokslinės moralinio elgesio studijos ir taip parodyti, kokio moralės kodekso reikalauja konkretaus tipo visuomenė. Tokį metodą reikia pasitelkti tyrinėjant iškilusius individualizmo idealus.

Žvelgiant giliau, Durkheimo polemika buvo nukreipta į dvi skirtingas ankstesnių autorių sampratas apie vis sudėtingesnio darbo pasidalijimo šiuolaikinėje visuomenėje reikšmę. Viena jų pasiūlyta Spencerio ir apskritai būdinga utilitarizmo filosofijai: kad solidarumas pasidalijant darbą susikuria automatiškai kiekvienam individui siekiant savo interesų ekonominiuose mainuose su kitais. Jau nurodžiau, kodėl Durkheimas atmetė tokį požiūrį: sutartinių mainų vyravimas iš anksto suponuoja moralės sistemą, kuri juos tvarko, vadinasi, jos negalima laikyti mainų padariniu. Kitą požiūrį, kuris Durkheimui atrodė abejotinas, išreiškė, be visų kitų, Comte'as. Pagal jį, socialiniam solidarumui visuomet ir visur būtinai reikalingas

stipriai suformuotas *consensus universel*, arba visuotinis sutarimas dėl moralinių įsitikinimų. Tai reiškia, kad mažėjant sutarimui nyksta socialinis glaudumas. Kaip tik šią išvadą priėjo konservatyvūs politiniai mąstytojai, ir todėl, teigia Durkheimas, iš pažiūros pažangioje Comte'o filosofijoje randame reakcingų elementų.

Tokiame fone gali būti lengvai išryškintos pagrindinės idėjos, išdėstytos „Darbo pasidalijime". Visuotinis moralinis sutarimas yra tikrai būtina socialinio solidarumo sąlyga, sutinka Durkheimas, bet tik paprastesnėse visuomenėse, kuriose darbo pasidalijimo tėra pradmenys. Tai tik vienas socialinio glaudumo tipas, kurį Durkheimas pavadino „mechaniniu solidarumu". Artėjant prie naujųjų laikų, jį vis labiau pakeičia antrasis tipas – „organinis solidarumas". Tai iš tiesų tokia glaudumo forma, kuri pagrįsta mainų santykiais esant diferencijuotam darbo pasidalijimui. Bet jos negalima laikyti natūralia savanaudiškumo pasekme. Ji veikiau išreiškia naujai iškilusius moralės principus: kaip pabrėžia Durkheimas, „kooperacija turi jai būdingą moralę" (p. 228).

Kad pagrįstų perėjimą nuo mechaninio solidarumo prie organinio, Durkheimas tyrinėjo įstatymų sistemų raidą. Moralės fenomenus kruopščiai stebėti nelengva. Jei norime juos tyrinėti „pozityvių mokslų metodu", turime pasinaudoti „išoriniu rodikliu" (*fait extérieur**), pagal kurį galėtume objektyviai pamatuoti jų evoliuciją.

Toks rodiklis yra teisėti įstatymai, nes jie oficialiai išreiškia moralės priesakus. Kartais, pripažįsta Durkheimas, gali atsirasti atotrūkis tarp įstatymų ir įprastinio moralinio elgesio, kur įstatymo nepaisoma. Bet tai pereinamojo laikotarpio aplinkybės, ir jei socialinio elgesio pokyčiai tampa nuolatiniai ir „normalūs", teisės sistema greitai reorganizuojama, kad atitiktų naujai susiklosčiusias moralės formas. Taigi didieji teisės sistemos pasikeitimai gali leisti mums nubrėžti pagrindinius visuomenės moralinės tvarkos pokyčius.

Visi įstatymai numato sankcijas. Jos išreiškia privalomą moralės kodekso pobūdį. Taigi įstatymo formų klasifikacija pagal

* Išorinis faktas, įvykis (*pranc.*)

sankcijas, su kuriomis jie susieti, yra geras būdas identifikuoti skirtingas moralės sistemas. Pasak Durkheimo, mes pastebime, kad su įstatymų kodeksais susiję du pagrindiniai skirtingi sankcijų tipai. „Represyvios sankcijos" susijusios su baudžiamuoju įstatymu: nusižengėlio laukia tam tikra kančia – iš jo atimama laisvė ar net gyvybė. Antrasis tipas – „restitucinės sankcijos", būdingos daugumai pilietinių ir komercinių įstatymų, atkuria reikalų padėtį, kuri buvo prieš nusižengiant įstatymui. Restitucinio įstatymo tikslas yra labiau atitaisymas arba paritetas nei nubaudimas už nusikaltimą. „Nusikaltimas", kuris mobilizuoja moralinius bendruomenės jausmus prieš nusižengėlį, yra baudžiamojo įstatymo reiškinys. Taigi „nusikaltimu" gali būti laikomas bet koks veiksmas, kuris „sužadina" prieš jo atlikėją būdingą reakciją, mūsų vadinamą bausme (p. 70).

Mes negalime, pasak Durkheimo, apibūdinti nusikaltimo kaip tam tikros veiksmų grupės *turinio*, nes nusikaltimais skirtingu laiku skirtingose vietose buvo laikomi patys įvairiausi elgesio tipai. Vienintelis visų nusikaltimų požymis yra tas, kad jie peržengia moralinius įsitikinimus, kurių ištikimai laikosi kolektyvas, ir tai sužadina visuomenei baudimo reakciją. Restituciniame įstatyme kiekviena teisėto įpareigojimo pusė būna aiškiai apibrėžta: tiek priedermės, tiek bausmės, kurias reikės taikyti, jeigu priedermės nebus vykdomos. Represiniame įstatyme to nėra. Čia smulkiai apibūdintos bausmės, bet ne moraliniai įsitikinimai, į kuriuos jos orientuotos. Kaip tik todėl, kad tie įsitikinimai yra bendri ir kiekvienas žino, kokie jie, nėra jokio reikalo juos oficialiai įtraukti į įstatymą. Tad žmogžudystės įstatymai neįsako mums gerbti gyvybę: jie smulkiai apibrėžia bausmes už žmogžudystę. Dažnai manoma, kad bausmė egzistuoja pirmiausia kaip atgrasinimo priemonė. Durkheimas atmetė šį požiūrį, sakydamas, kad jei būtų taip, represinio įstatymo taikomos bausmės būtų suskirstytos ne pagal nusikaltimo sunkumą, o pagal nusikaltimo motyvacijos stiprumą. Bausmė yra bendruomenės kerštas: jos galutinis šaltinis yra emocinis atsakas, kurį sužadina šiurkštus giliai įsitvirtinusių vertybių pažeidimas.

Taigi represinio įstatymo galiojimas reiškia, kad labai stipriai vyrauja kolektyviniai moraliniai įsitikinimai: Durkheimo

žodžiais, *kolektyvinė sąžinė* (nesilaikant didelio tikslumo, tai galima būtų išversti arba „kolektyvinė sąmonė", arba „kolektyvinė sąžinė"). Iš čia taip pat išplaukia, sako toliau Durkheimas, kad kuo ryškiau represinis įstatymas pirmauja prieš restitucinį, tuo vieningesnė ir visuotinesnė yra *kolektyvinė sąžinė*. Vadinasi, mes galime įsitikinti, kad *visuomeninė sąžinė* yra nuosekliausia ir stipriausia paprasčiausių formų visuomenėse: sąlygiškas represinio įstatymo vyravimas rodo, kad pranašesnis yra mechaninis solidarumas. Tokiose visuomenėse kolektyviniai įsitikinimai paremti religija: „primityviose visuomenėse kriminalinis įstatymas yra religinis įstatymas" (p. 92). Patys bjauriausi nusikaltimai, užtraukiantys griežčiausią bausmę, yra tie, kurie pažeidžia religinius priesakus. Tokie nusikaltimai, kurie vėlesniu socialinės evoliucijos tarpsniu pradedami laikyti pačiais sunkiausiais (pavyzdžiui, žmogžudystė), paprastose visuomenėse priklauso gana žemai kategorijai. Ten, kur socialinio glaudumo pagrindas yra mechaninis solidarumas, socialinį elgesį kontroliuoja bendri įsitikinimai ir vertybės: kolektyvas pirmauja prieš individą, o individo savivoka tik pradeda formuotis.

Visuomenės raidos linkmė į vis sudėtingesnį darbo pasidalijimą susijusi su restitucinio įstatymo vaidmens stiprėjimu ir pažangiu perėjimu nuo mechaninio solidarumo prie organinio. Durkheimas siekė šį procesą įsprausti į evoliucinę vis didėjančios struktūrinės diferenciacijos schemą. Paprasčiausias žmonių visuomenės tipas įgauna agregato formą: solidarumas kyla vien tik iš jausmų ir įsitikinimų bendrumo. Kaip paprasto organizmo ląstelės, individai nėra susieti abipusiais saitais; tokio pobūdžio visuomenė, kadangi ji yra veikiau agregatas negu tarpusavyje priklausomų elementų sistema, gali netekti dalies savęs, bet neprarasti vieningumo, kaip kad ląstelė gali pasidalyti į atskiras ir savarankiškas dalis. Visumos dalys veikiau yra „mechaniškai" susijusios, o ne sudaro „organišką" vienovę kaip diferencijuotos biologinės (ar socialinės) sistemos dalys. Tokio pobūdžio socialinę tvarką pakeitė ta, kurioje visuomenė susiskaidžiusi į segmentus, sudarytus iš gimininių grupių ar klanų. Čia individualizmo lygis vis dar žemas ir nuosavybė vis dar bendruomeninė: privati nuosavybė dar neiškilusi. Nuosavybė yra ne kas kita kaip individo teisė į materia-

lius objektus; kur individas smarkiai pavaldus *kolektyvo sąžinei*, ten yra ir daiktų kontrolė. Organinis solidarumas – t.y. individų ar grupių tarpusavio priklausomybė susiklosčius sistemingiems tarpusavio mainų santykiams – tik pradeda reikšmingiau klostytis kartu su gamybos specializacijos plėtra. Nes organinis solidarumas suponuoja ne individų panašumą, o vis didesnį jų *skirtybių* ryškėjimą. Tam reikalingos dvi istorinės išankstinės sąlygos: ekonominių užduočių atskyrimas nuo šeimos priedermių ir teisėto autoriteto susitelkimas pagrindinės institucijos (monarchinės šeimynos ar valstybės) rankose. Šiuos procesus išreiškia komercializmo ir *Ständestaat* iškilimas poviduramžiškoje Europoje, bet tolesnį stiprų impulsą tam davė industrializacija.

Kaip paaiškinti, kas sukelia vis didesnę visuomenės struktūros diferenciaciją? Durkheimas atmetė galimybę į šį klausimą atsakyti teleologiškai, nes jam atrodė, kad tą mėgino daryti utilitaristai ir politinės ekonomijos žinovai. Jų nuomone, darbo pasidalijimas plėtojasi todėl, kad jis sustiprina bendrą žmogišką laimę maksimaliai padidindamas darbo našumą. Tačiau, teigia Durkheimas, darbo pasidalijimo progresavimas nebūtinai sustiprina žmonių pasitenkinimą. Galime tai suprasti iš vis dažnesnių savižudybių XIX a. Europos visuomenėje. Augančio visuomenės sudėtingumo priežasčių reikia ieškoti kažkur kitur. Durkheimui priežastys – vadinamojo „dinaminio" ar „moralinio tankumo" įtaka. Esminis perėjimas, kurį reikia paaiškinti, susijęs su segmentinio tipo visuomenės išsiskaidymu: prieš atsirandant diferencijuotam darbo pasidalijimui, visuomenė privalo tapti gerokai išsiskaidžiusi, nors šitai paspartina segmentinės organizacijos išnykimą. Išsiskaidymo procesas gali pasistūmėti tiek, kiek tarp anksčiau atskirų klano grupių įsitvirtina socialiniai santykiai: „moralinis atotrūkis" tarp segmentų turėjo būti užpildytas arba dar pagilėti. Taigi darbo pasidalijimo procesas įvairuoja kartu su moraliniu tankumu: pagrindinis veiksnys, kuris palaiko moralinio tankumo didėjimą, Durkheimo manymu, yra populiacijos išplitimas, kuris verčia atskiras grupes sueiti į kontaktą vienai su kita. Nuodugniai gvildendamas šią tezę, Durkheimas pasitelkia pseudodarvinišką metaforą. Gyvūnų populiacijoje tankumo didėjimas veda

prie funkcijų specializacijos, taip skirtingos rūšys gali egzistuoti kartu; panašūs principai tinka socialinei evoliucijai.

Durkheimas stengėsi teisinėje sistemoje nuodugniai atsekti siaurėjančią represinio įstatymo sritį ir atitinkamą restitucinio įstatymo išplitimą. Pastarasis tiesiogiai ir lygiavertiškai nepakeičia pirmojo toje pačioje srityje, nes perėjimas nuo vieno tipo įstatymo prie kito išreiškia didelius pagrindinių visuomenės institucijų reguliavimo pokyčius. Taigi religinių jausmų pažeidimas palengva nebeatrodo esąs nusikaltimas, tad jis valstybės išvis nėra baudžiamas. Kita vertus, restitucinis įstatymas tampa esmine dalimi, reguliuojančia valstybės, profesinės sistemos ir kitų pasaulietinių sąjungų raidos sukurtą naują socialinį elgesį. Restitucinį įstatymą sudaro reabilitacija, atitaisymas; jis nereiškia tokios pat moralinės prievartos kaip represinis įstatymas. Čia nėra bausmės, atitinkančios nusižengimą pagal sunkumo skalę, nėra moralinės kaltės sampratos. Žmogžudystės toleravimo idėja mus gąsdina, nes mes jaučiame, kad tai – nusikaltimas, bet visai kitokio pobūdžio yra klausimas, kiek nuosavybės asmuo gali paveldėti iš savo tėvų. Pastarasis klausimas aiškiai susiduria su daugybe svarbių moralinių svarstymų. Bet bylinėjimosi procesas ginčijantis dėl turto dydžio nėra susijęs su kaltumu ir baudžiamosiomis sankcijomis – nebent čia būtų įsivėlęs sukčiavimas. Pastaroji galimybė iš tiesų Durkheimo argumentacijai lemtinga (sugrįžtant atgal prie to, kaip jis kritikavo Spenceri): ji rodo, kad restitucinio įstatymo veikimas, o kartu ir organinio solidarumo egzistavimas negali būti visiškai atsietas nuo *kolektyvinės sąžinės* įtakos. Represinio įstatymo palikimo dalis privalo ir toliau egzistuoti reguliuodama moralės kodeksą, būtiną sutarčių įgyvendinimui ir, kaip toliau teigia Durkheimas, gerbiantį autonomiją, orumą ir individo laisvę, t.y. moralinį inidividualizmą.

Kai kurie kritikai šiuo atžvilgiu Durkheimo „Darbo pasidalijimo" samprotavimuose įžiūri didžiulę spragą[2]. Ar Durkheimas turėjo omeny, kad *kolektyvinė sąžinė* galiausiai išnyksta, kai mechaninis solidarumas pakeičiamas organiniu solidarumu, ar jis norėjo nustatyti šiuolaikinės visuomenės moralės kodeksui būdingus ryškius pokyčius? Žinoma, Durkheimo argumentavimas rodo neįveiktus sunkumus – ir per tolesnę savo intelek-

tinę veiklą jis stengėsi kai kuriuos jų įveikti. Bet pagrindinė knygos tezė gana aiški ir neprieštaringa. Dvi minėtosios temos nėra viena kitai prieštaraujančios, o glaudžiai susijusios Durkheimo analizės dalys. Kolektyvinių moralinių įsitikinimų skalės sumažėjimo procesas, tiesiogiai susijęs su vykstančiais socialiniais pokyčiais ir sukeltas vis sudėtingesnio darbo pasidalijimo, yra kartu ir tokių įsitikinimų turinio virsmas. Kaip tik tuo remdamasis Durkheimas pradėjo pirmiausia tyrinėti problemą, ar individualizmo moralė išreiškia iškylančios socialinės tvarkos poreikius, skirtingus nuo ankstesnių, ar gal tai socialinė patologija, ir išsprendžia ją pirmojo teiginio naudai. Knygoje „Darbo pasidalijimas" Durkheimas dėsto istorijos, moralinio autoriteto ir žmogiškos laisvės sąryšį, čia pasireiškia jam būdingos traktuotės ankstyvoji versija. Laisvė – tai ne bėgimas nuo socialinių jėgų ir socialinių saitų, o veiksmo autonomija, kuri tampa įmanoma esant visuomenės nariu. Paprastose visuomenėse *kolektyvinės sąžinės* vyravimas apriboja individualių veiksmų mastą: šią situaciją keičia socialinės raidos procesas, tačiau ne griaudamas moralinį autoritetą, o pakeisdamas jo formą. Utilitaristai ir politinės ekonomijos žinovai teisingai mano, kad seno tipo moraliniam solidarumui pakenkia socialinės raidos eiga, bet jie nesuvokia to fakto, kad naujas tipas – organinis solidarumas taip pat suponuoja visuomenėje galiojantį moralinį autoritetą. Jiems laisvė buvo „žmogaus sudedamasis požymis", o ne istorijos rezultatas.

„Darbo pasidalijimo" pabaigoje yra opiausia vieta. Paskutinis knygos skyrius, aptariantis darbo pasidalijimo *„les formes anormales"*, palyginti su visa knyga yra gana trumpas, ir reikia atleisti tiems, kurie manys, kad jis – tik menkas priedas prie pagrindinės tezės. Bet tai turbūt pati svarbiausia veikalo dalis, nes čia Durkheimas išdėsto Europos kultūros krizės simptomus ir socialinės reformos bruožus. Jo aiškinimai šiame knygos skyriuje yra fragmentiški ir kartkartėmis kiek migloti, bet jie išreiškia teoriją apie klasių konfliktą, apie neklasinę visuomenę, kuri veikiau perimta iš Saint-Simono negu iš Marxo, ir sukuria sistemą, kuria remdamasis vėliau jis stengėsi paaiškinti marksizmo kaip konkrečios socialinės doktrinos ištakas ir reikšmę. Tačiau pati sąvoka „klasė" „Darbo pasidalijime" vargu ar

kada pasirodo, ir norint tinkamai suprasti Durkheimo poziciją, reikia pasistengti tą sąvoką atkurti: tai darydamas, aš nemėginsiu likti toks artimas paties Durkheimo vartotai terminijai, koks buvau ligi šiol.

Durkheimas nemėgo termino „industrinė visuomenė", kurį į socialinės minties raidą įtraukė Saint-Simonas, jis kritikavo kai kurias Saint-Simono idėjas. Nepaisant to, Durkheimas gerokai rėmėsi Saint-Simonu, ir jaučiamas reikšmingas minties tęstinumas, einantis nuo Saint-Simono per Durkheimą į daug šiuolaikiškesnius sociologus, nuodugniai parengusius panašų požiūrį, kurį apibendrintai galima pavadinti „industrinės visuomenės teorija"[3]. Industrinės visuomenės teorija, manyčiau, buvo klasių konflikto ir socialinių pokyčių modernioje epochoje samprata, alternatyvi Marxo pasiūlytajai: ir ji, bent jau nuo Durkheimo, pateikė marksizmo prigimties ir galimo likimo apžvalgą.

Pagrindiniai Durkheimo industrinės visuomenės teorijos bruožai yra tokie. Klasių kovos ir nesutarimai, atsiradę plėtojantis XIX a. Europos visuomenėms, žymi ne naują klasinės visuomenės formą (kapitalizmą), bet kyla iš įtampų, būdingų perėjimui nuo mechaninio solidarumo prie organinio. Klasių konfliktas išreiškia neužbaigtą organinio solidarumo įgyvendinimą esant naujai besiformuojančiai industrinei tvarkai. Šiam perėjimui užbaigti būtinai reikia dviejų tarpusavy susijusių permainų. Viena – pramoninių sandorių reguliavimas, nes dabar jie – *anomiški* ir demoralizuoti, kadangi sena moralinio autoriteto forma, kur kiekvienas žmogus tvirtoje hierarchijoje „žinojo savo vietą", susilpnėjo, o nauja moralinio individualizmo tvarka dar galutinai neįsitvirtino. Antra – struktūrinių pokyčių, atsiradusių dėl darbo pasidalijimo diferenciacijos, užbaigimas. Konfliktai tarp apmokamo darbo ir kapitalo, pasak Durkheimo, kyla iš kartu susidėjusių abiejų šių (pereinamųjų) socialinių sąlygų. Moralinis industrijos reguliavimas reikalingas dviem lygmenim: ekonomikos ir pačios profesijų sistemos lygmeniu. Pirmąjį turi padėti pasiekti valstybė, antrąjį, – teigė Durkheimas po 1902 m.,– stiprėjančios „profesinės sąjungos" ar korporacijos (žr. p. 45–47).

Daugelis šalutinių diskusijų apie Durkheimą pabrėžė jo raginimą moraliai reguliuoti industriją kaip priemonę įveikti

anomiją, nepakankamai suprantant kitus socialinius pokyčius, kuriuos jis laikė neatskiriamais. Organinis solidarumas numato socialinį teisingumą ir lygiateises galimybes, kitaip jis negali „normaliai funkcionuoti". Visuomenės, kuriose vyravo mechaninis solidarumas, buvo hierarchiškai organizuotos „išorinio nelygiateisiškumo" požiūriu; Durkheimui tai reiškė nelygybę, kylančią iš socialinių sąlygų nuo pat individo gimimo – aristokratų privilegijas ir paveldimą privačios nuosavybės perėmimą. Pirmasis – mechaninis solidarumas – išnyko, turi išnykti ir „išorinis nelygiateisiškumas". Visiško organinio solidarumo sąlygomis vienintelis principas, pagal kurį skirstomas socialinis ir materialinis atpildas, atitinkantis naują moralinę tvarką, yra „vidinis nelygiateisiškumas", t.y. skirtingi talentai ir gebėjimai. Durkheimo žodžiais tariant, „bet kuris išorinis nelygiateisiškumas kompromituoja organinį solidarumą"(p. 371). Nors Durkheimas niekur nėra aiškiai to pasakęs, atrodo akivaizdu, kad tai neklasinės visuomenės projektas, jeigu „neklasinė" mums bus visuomenė, kurioje „klasės" sąvoka netenka savo pritaikymo. Brandi industrinė tvarka, kaip įsivaizdavo Durkheimas, turi būti diferencijuota tiek horizontaliai, tiek hierarchiškai, jos pagrindas yra diferencijuotas darbo pasidalijimas. Bet tai bus teisingai sutvarkyta visuomenė, nes vyraus lygios galimybės.

„Darbo pasidalijime" Durkheimas neišaiškino šios analizės pasekmių marksizmo ir kitų socializmo formų ateičiai. Vėliau jis visai lengvai pajėgė tą padaryti (skaitydamas paskaitų kursą apie socializmo idėjas). Socializmas kaip klasių konfliktas yra pereinamojo etapo prieš brandų organinį solidarumą padarinys, jis yra iškilusių deformacijų, įtampų išraiška, simptomas. Vadinasi, nors socialistinės teorijos numato kai kuriuos visuomenės poreikius, tokius kaip moralinis pramonės reguliavimas ir socialinio neteisingumo sumažinimas, jos nėra tiksli tuos poreikius sukėlusių socialinių sąlygų diagnozė.

2. SOCIOLOGIJOS METODAS; JO TAIKYMAS „SAVIŽUDYBĖJE"

Vienas iš prieštaravimų, kuriuos Durkheimo oponentai iškėlė jam ginantis daktarinę disertaciją, buvo tas, kad moralės evoliucija suprantama kaip neišvengiamai sąlygota socialinių priežasčių. Durkheimas apie tai gana aiškiai kalbėjo: pokyčius, kuriuos jis stengėsi pagrįsti „Darbo pasidalijime", „mechaniškai sukelia būtinos priežastys"[1]. Jis nenorėjo, kaip dažnai pabrėždavo, paneigti išskirtinio visuomenės ypatumo, skirtingo nuo materialaus pasaulio ypatumo, nes visuomenė aiškiai veikia per žmogišką sąmoningumą ar idėjas. Vis dėlto visuomenė yra gamtos dalis ir visuomenės mokslas turi būti pagrįstas tais pačiais loginiais principais kaip ir gamtos mokslai. Durkheimui sociologijos ištakų istorija yra istorija vis didesnio jos išsilaisvinimo iš abstrakčios socialinės filosofijos. Prie šio proceso yra prisidėję įvairūs mąstytojai, ypač Montesquieu ir Comte'as.

Antroje daktarinėje disertacijoje apie Montesquieu Durkheimas aiškiai teigia, kad Comte'as iš esmės pranoko savo pirmtako pasiekimus. Po Montesquieu „negalėjo būti padaryta jokia pažanga, kol nebuvo suvokta, kad visuomenės įstatymai nėra kitokie nei tie dėsniai, kurie valdo visą likusią gamtą, ir kad metodas, kuriuo jie atskleidžiami, yra identiškas kitų mokslų metodui. Tai buvo Auguste'o Comte'o indėlis"[2]. Bet Comte'as vis vien, Durkheimo manymu, liko filosofas; ir, dogmatiškai taikydamas savo „trijų pakopų dėsnį" visai žmonijos socialinei raidai, Comte'as buvo linkęs savo darbą laikyti veikiau sociologinio pažinimo užbaigimu negu naujo mokslo pradžia.

Kad sociologijos mokslą užkeltume ant sveiko pamato, turime, pasak Durkheimo, atsisakyti „miglotų bendrybių", kurių gausu Comte'o raštuose, bet išsaugoti bendrą nuostatą. Susidūrę su sociologijos tema privalome laikytis tokio pat atsargu-

mo, kaip ir susidūrę su gamtos mokslų tema: socialinės tikrovės negali suvokti tas, kuris atsisako leistis į išsamų empirinį socialinio gyvenimo tyrinėjimą. Į socialinius faktus, teigė jis drąsiai, reikia žiūrėti kaip į „daiktus" – turbūt tai pats prieštaringiausias priesakas, paskelbtas veikale „Sociologijos metodo taisyklės". Šis tiesus teiginys, kad socialiniai reiškiniai priklauso gamtos sričiai, knygoje susijęs su labai komtišku mokslo pažangos suvokimu. Empirinis mokslas turi nugalėti prietarus ir iliuzijas, žmogaus susikurtas apie gamtą, ir tik paskui galima moksliškai tyrinėti socialinį elgesį: to ypač sunku pasiekti, nes prietarai ir iliuzijos iš tiesų yra mūsų socialinio gyvenimo dalis. Žvelgti į socialinius faktus kaip į daiktus reiškia atlikti atskyrimo veiksmą, o tai būtina, kad pripažintume, jog visuomenė turi savo objektyvią egzistenciją, nepriklausomą nė nuo vieno iš mūsų, tad galimą tyrinėti objektyvaus stebėjimo metodais. Pati svarbiausia daikto ypatybė ta, kad jis nėra pasiduodantis valiai: kėdė pajuda, jei pastumi, bet jos priešinimasis rodo, kad ji egzistuoja išorėje to, kuris ją stumia. Tai teisybė ir kalbant apie socialinius faktus, net jeigu jie nėra regimi taip, kaip regimi fiziniai objektai – tokie kaip kėdė.

Socialiniai faktai individams yra išoriniai ir juos varžo, apriboja. „Taisyklėse" gvildendamas sociologijos natūralistiškumo temą, Durkheimas teigė, kad tokie socialinių faktų bruožai labai panašūs į fizinio pasaulio išoriškumą, suvaržymus ar pasipriešinimą, kuriuo jis apriboja mūsų veiksmus, – vėliau mokslininkas iš dalies tokios nuostatos atsisakė. Kiekvienas individas gimsta visuomenėje, kuri yra jau organizuota ir kuri dėl to paveikia jo asmeninį formavimąsi: visuomenė tam tikrais aspektais gali kelis šimtmečius turėti stabilią organizaciją, kai ištisos kartos nugyvena savo gyvenimus ir numiršta. Tad individas yra tik vienas visumos elementas, paskiras vienetas daug platesnėje sistemoje. Visumos ypatybės negali būti tolygios ją sudarančių individų ypatybėms. Šį principą galima paaiškinti, kaip ir stengėsi Durkheimas, pasinaudojus analogija su cheminių medžiagų visuma. Vandenilio ir deguonies savybės, paėmus kiekvieną atskirai, labai skiriasi nuo tų, kurios atsiranda jiems susijungus ir virtus vandeniu. „Bronzos kietumas nėra kietumas vario, švino ar alavo, kurie yra

jos komponentai – minkšti, kalūs, tąsūs, tas kietumas yra būdingas jų visų lydiniui"[3].

Apribojanti, varžanti socialinių faktų savybė kyla iš jų išoriškumo, kaip ir tokia pat fizinio pasaulio, kuriame mes judame, savybė. Pavyzdžiui, taisyklės, susijusios su sutarties įstatymais, apibrėžiamos nepriklausomai nuo individo ir uždeda jam tam tikras pareigas, kurias jis ignoruoja ar sulaužo savo paties rizika. Durkheimas pasiūlo įvairių kitų pavyzdžių. Žmogus gali nenorėti šnekėti ta kalba, kuria šneka jį supanti visuomenė, ar naudotis jos pinigine sistema, bet tuomet jo veikla bus žiauriai suvaržyta. Panašiai nukentės pramonininkas, ignoruojantis technines naujoves, kuriomis naudojasi jo varžovai, kad gamintų našiau ir pigesnę produkciją, negu pajėgia jis.

Vėliau Durkheimas smarkiai pakoregavo savo pradinę socialinių suvaržymų analizę, tai jau nujaučiama „Taisyklėse", bet nėra detalizuota. Tipiškas socialinių suvaržymų atvejis yra moralinė pareiga. Suvaržymai, susiję su moralinio kodekso privalomumu, labai skiriasi nuo fizinių suvaržymų, tai atskleidžia ryšys tarp veiksmo ir sankcijos. Fizinio pasaulio veiksmai patvirtina tai, ką Durkheimas pavadino „praktiškais nerašytais įstatymais", kur individo elgesio pasekmės išplaukia tiesiogiai iš paties veiksmo prigimties. Žmogus, geriantis vandenį iš nešvaraus tvenkinio, rizikuoja apsinuodyti: rizika būdinga veiksmui gerti tokį užsistovėjusį vandenį. Kitaip yra su moralinio elgesio sankcijomis, kur galimų pritaikyti sankcijų forma ir griežtumas nėra neatskiriami nuo paties elgesio, bet išplaukia (kaip jau nurodyta „Darbo pasidalijime") iš jį palaikančių jausmų. Vienas žmogus nužudo kitą. Su tuo susijusios bausmės išplaukia ne tiesiogiai iš paties nužudymo akto, nes vienomis aplinkybėmis kito žmogaus sunaikinimas vertinamas kaip žmogžudystė ir nieku gyvu nepateisinamas, o kitomis aplinkybėmis į tai žvelgiama kaip į herojišką veiksmą, kuris audringai sveikinamas.

Savo mokslų hierarchijoje Comte'as ignoravo psichologiją – mokslą, kuris artimiausias sociologijai, ir dar vieną, hierarchijoje einantį iškart po psichologijos – biologiją. Durkheimas negalėjo sutikti su tokia atmetančia pozicija, nes jo gyvenamuoju metu psichologija kaip eksperimentinis mokslas sparčiai for-

mavosi. Jis studijavo kai kurių žymių šios srities atstovų Vokietijoje darbus ir buvo labai paveiktas Wundto psichologinės laboratorijos (pastarojo greičiau filosofinių veikalų analizę išdėstė savo straipsniuose apie Vokietijos socialinę mintį). Bet jis taip pat atkakliai kaip ir Comte'as teigė, kad sociologija yra savarankiška disciplina. Socialinių faktų išoriškumas ir apribojimas aiškiai juos atskiria nuo psichologijos. Tačiau Durkheimo požiūris į tokius autorius kaip Wundtas buvo nevienalytis; Wundtas, domėdamasis eksperimentine psichofizika, kartu rašė veikalus apie vadinamąją „kolektyvinę psichologiją", iš tikrųjų – kultūros antropologiją. Šios dvi veiklos rūšys Durkheimui atrodė labai skirtingos. Jis sutiko, kad jei antroji domėjimosi sritis apibūdinama „kolektyvine psichologija" ar „socialine psichologija", galima be jokių kliūčių ją pavadinti „sociologija", kadangi visuomeninės sąmonės studijos ir yra pagrindinė sociologijos užduotis. Jis taip pat pripažino psichologijos kaip „pozityvaus mokslo" formavimosi svarbą ir teisėtumą. Tačiau toks mokslas tyrinėja individo kaip atskiro veikėjo ypatybes ir negali paaiškinti ypatybių, atsirandančių individams susivienijus į visuomenę. Sociologija yra mokslas *sui generis**.

Tuomet socialiniai faktai turi būti aiškinami kitų socialinių faktų požiūriu. Durkheimas išskyrė du aiškinimo metodus, kurių gali imtis sociologija: priežastinį ir funkcionalinį. Kiekvienas jų turi būti aiškiai atskirtas nuo psichologinio redukcionizmo, galinčio pakenkti funkcionaliniam aiškinimui, nes pastarajam būdinga „poreikių" samprata – bet visuomenės, o ne individo poreikių. Durkheimas tvirtai pabrėžė šią ypatybę. Jo nuomone, daugelis iškilių socialinių mąstytojų suvokė visuomenę vien kaip priemonę individo poreikiams patenkinti, taip kildindami ją iš tam tikros žmogiškos prigimties sampratos.

Bet tai klaidingas požiūris. „Kolektyvinius įsitikinimus, emocijas ir tendencijas sukelia ne tam tikros individų sąmonės būsenos, o sąlygos, kuriomis bendrai gyvena visa socialinė grupė" (p. 106). Psichologinis išsilavinimas socialinių mokslų specialistui tikrai vertingas, bet tik tam, kad šis galėtų papildyti ir praplėsti savo sociologinių tyrimų rezultatus. „Tarp psicholo-

* Tam tikras, savitas (*lot.*).

gijos ir sociologijos perimamumo yra tas pats plyšys kaip tarp biologijos ir fizinės chemijos. Vadinasi, kaskart, kai socialiniai reiškiniai tiesiogiai aiškinami psichologiniais reiškiniais, galime būti tikri, kad paaiškinimas yra klaidingas" (p. 104).

Durkheimas „Taisyklėse" aptaria funkcinį ir priežastinį aiškinimą sociologijoje labai paveikiai, nors ir gana paviršutiniškai, laisvai. Jis teigia, kad reikia aiškiai skirti „funkciją" nuo „intencijos" ar „tikslo". Tam tikrai socialinės elgsenos formai įsipareigojančių individų intencijos gali nesutapti su funkcijomis, kurias ta elgsena atlieka visuomenėje: žmonės eina į bažnyčią garbinti Dievo, bet jų veiklos funkcija – sustiprinti socialinę vienybę. Socialinio reiškinio funkcija, Durkheimo žodžiais tariant, nurodo, kaip jis atitinka „bendras socialinio organizmo reikmes". Taigi, paėmus pavyzdį iš „Darbo pasidalijimo", represinių bausmių funkcija – apsaugoti ir palaikyti *kolektyvinės sąžinės* vertybes. Priežastiniam aiškinimui, skirtingai, būdingas socialinių reiškinių seką motyvuojančių dėsnių nustatymas: pavyzdžiui, paaiškinimas ryšio tarp moralinio tankumo ir darbo pasidalijimo augimo. Socialinės formos susiklostymo priežastys turi būti nustatytos atskirai nuo funkcijos, kurią jos atlieka, nors bet kuris tinkamas aiškinamasis įvertinimas galiausiai derina abidvi.

Durkheimo funkcinės analizės koncepcija glaudžiai susijusi su jo mėginimu pateikti kriterijus, padedančius skirti socialinį normalumą nuo socialinės patologijos. Pagal tradiciškai įsigalėjusį filosofijos požiūrį, išdėstytą Hume'o, „reikia" logiškai atskiras nuo „yra": sprendimai apie vertybę negali kilti iš to, kas yra. Durkheimo nuomone, toks supratimas pernelyg atskiria mokslą ir praktiką. Mokslas gali perprasti ir tyrinėti organinių ir socialinių sistemų normalaus funkcionavimo sąlygas, nustatyti patologiją ir nurodyti deramas praktines priemones sveikatai atgauti. Pasak Durkheimo, mes galime atskleisti „objektyvų kriterijų, būdingą patiems faktams", leidžiantį atpažinti, kas yra normalu, o kas patologiška. Tiek biologijoje, tiek sociologijoje tai pirmiausia susiję su rūšių ar tipų klasifikacija. Normali driežo kraujo temperatūra yra kitokia nei žmogaus; kas normalu vienai rūšiai, nenormalu kitai. Tokią visuomenės tipų klasifikaciją Durkheimas stengėsi pateikti aptardamas dar-

bo pasidalijimo raidą. Čia jau išdėstyta esmė: normali moralės forma paprastoje visuomenėje, kur vyrauja mechaninis solidarumas, yra skirtinga negu moralinė tvarka, būdinga diferencijuotai visuomenei, kurią sieja organinis solidarumas. Ar tam tikras visuomenės reiškinys yra normalus tam tikro tipo visuomenėje, ar ne, labiausiai rodo tai, ar jis aptinkamas daugumoje, o gal visose tokio tipo visuomenėse. Bet tai tik preliminarinis kriterijus, nes „normalus" nereiškia „vidutinis". Tyrinėtojas privalo eiti toliau ir nustatyti funkcijas, kurias atlieka abejotinas socialinis reiškinys. Tai ypač svarbu, kai vyksta didžiulis socialinių permainų procesas, nes vienos socialinės formos iškils, o kitos išnyks: empiriniais tyrimais mes turime parodyti, kurie bruožai yra pasenę ir dėl to turi būti pakeisti ar išnykti ir kurie, priešingai, atspindi iškylančio tipo poreikius.

„Darbo pasidalijimas", kaip jau minėjau, buvo skirtas tokiai Europos visuomenių raidos dabartinio etapo analizei. Pavyzdžiai iš to veikalo netikėtai iškyla „Taisyklėse", ir akivaizdu, kaip labai Durkheimo mintys kiekviename darbe yra paveiktos argumentų, išdėstytų kitame. Taip yra ir kalbant apie trečią pasirodžiusį Durkheimo veikalą „Savižudybė". „Darbo pasidalijime" Durkheimas nurodė XIX a. daugelyje šalių vis didėjantį savižudybių skaičių. Tuo metu, kai Durkheimas ėmėsi šios temos, tai buvo visiškai patvirtintas reiškinys. Nuo XVIII a. pabaigos buvo išspausdinta daugybė statistikos monografijų apie savižudybę ir jos priežastis. Daugelis jų autorių teigė, kad dokumentais pagrįstas savižudybių gausėjimas kone visoje Vakarų Europoje liudija moralinę Europos civilizacijos krizę. Vadinamieji „moralės statistikos specialistai", iš kurių žymiausias belgų demografas Quetelet, buvo apžvelgę savižudybių statistiką kartu su skyrybų, nusikaltimų statistika kaip tiksliais visuomenės moralinės būklės rodikliais.

Durkheimas pritarė šiam požiūriui, šiek tiek pritaikydamas jį savo tikslams, ir ėmėsi statistiškai apibendrinti ankstesnių autorių nustatytą savižudybių paplitimą. Jo „Savižudybė" paskui tapo taip gerai žinoma, kad daugelis autorių perdėjo jo statistinių sąsajų metodo ir gautų rezultatų naujumą. Šiuo aspektu knygoje naujo labai maža[4]. Jos nepaprastos ypatybės veikiau kyla iš to, kaip Durkheimas taikė savo sociologinio metodo sam-

pratą savižudybei paaiškinti. Daugelis ankstesnių autorių, nors ir pripažindami, kad savižudybei daug reikšmės turi socialiniai veiksniai, buvo įsitikinę, kad jos etiologijai svarbios ir tokios priežastys kaip rasė ar paveldėtas proto sutrikimas. Šios knygos pradžioje Durkheimas ėmėsi parodyti, kad ne tai lemiama. Palyginęs savižudybių paplitimą su „nesocialinių veiksnių" paplitimu, jis padarė išvadą, kad nė vienas iš pastarųjų negali paaiškinti pastebėto skirtingo savižudybių skaičiaus: mes privalome ieškoti grynai sociologinio paaiškinimo.

Kitaip tariant, savižudybė yra socialinis faktas, ir jį reikia aiškinti kitais socialiniais faktais. Tiksliau pasakius: sociologijos užduotis aiškinant savižudybę nėra atskleisti visus jos aspektus; kai kurie iš jų priklauso psichologijos sričiai; savižudybė yra socialinis faktas tik jos socialinio paplitimo požiūriu. Sociologas turi laikyti savižudybę ne individualių veiksmų suma, o įvairialypiu reiškiniu. Jeigu „į savižudybes, įvykusias tam tikroje visuomenėje tam tikru laikotarpiu, žiūrima kaip į visumą", atrandama, kad „ši visuma nėra vien nepriklausomų vienetų suma, kolektyvinė suma, o yra naujas faktas *sui generis*, turintis savo vientisumą, individualumą ir todėl savitos prigimties"[5]. Savižudybių dažnumas bet kurioje esamoje visuomenėje metai po metų išlieka gana vienodas (nors kartais pasitaiko staigių svyravimų ir pastebima ilgalaikių tendencijų). Pasak Durkheimo, šis stabilumas patvirtina, kad mes susiduriame su socialiniu faktu. Nes galime būti tikri, kad individai, kurie tampa savižudžiais vienais metais, nėra tokie pat kaip savižudžiai kitais metais; turi būti tam tikra socialinė įtaka, kuri visus tuos individus paveikia.

Jei palyginsime savižudybių dažnumą Europos šalyse, aiškina Durkheimas, pastebėsime ryškius nuolatinius skirtumus tarp jų. Pavyzdžiui, savižudybių skaičius Anglijoje dvigubai didesnis negu Italijoje, o Danijoje – keturiskart didesnis negu Anglijoje. Nesunku suprasti (ir daugelis tai pastebėjo dar anksčiau už Durkheimą), kad mažiausiai savižudybių katalikiškuose kraštuose, o daugiausia – protestantiškuose. Visuomenėse, kuriose gyvena ir katalikai, ir protestantai, savižudybių skaičius daugmaž vidutinis. Kaip turime aiškintis šią religinių denominacijų įtaką savižudybių paplitimui? Mes negalime to aiškinti,

manė Durkheimas, remdamiesi tikėjimais, draudžiančiais savižudybę. Mat vienodai griežtai savižudybę smerkia tiek katalikų, tiek protestantų dogma. Svarbiausias skirtumas tarp katalikybės ir protestantizmo yra laisvo klausinėjimo, tyrinėjimo dvasia, kurią protestantizmas savo religinėse bendruomenėse leidžia ir net skatina. Protestantas yra prieš Dievą vienas; katalikybėje pagal tradicijos nustatytą tikėjimo ir praktikavimo sistemą tarp tikinčiojo ir dievybės įsiterpia kunigas. Trumpai tariant, katalikų Bažnyčia yra „labiau integruota" socialinė bendruomenė negu protestantų, ir iš šio skirtumo kyla savižudybių skaičiaus nevienodumas. Toks motyvavimas paaiškina ir tai, kodėl Anglijoje iš visų protestantiškų kraštų savižudybių mažiausiai: anglikonų Bažnyčia yra išsaugojusi kunigišką hierarchiją ir tradicines garbinimo formas.

Tai patvirtina priežastinį bendrą ryšį tarp socialinio solidarumo ir savižudybės. Savižudybių dažnumas religinėje bendruomenėje yra atvirkščiai proporcingas tos bendruomenės socialinei integracijai: kuo labiau integruota religinė bendruomenė, tuo mažiau savižudybių. Tai leidžia mums tarti, kad ryšį tarp savižudybės ir socialinės integracijos galima praplėsti. Savižudybių tarp nesusituokusių žmonių daug daugiau negu tarp tokio pat amžiaus susituokusių. Kaip bendrai pripažįstama, santuoka gali uždėti naštą ir pareigų, nuo kurių laisvas viengungis, tačiau ji apsaugo nuo savižudybės, nes įtraukia individą į pastovius socialinius santykius. Tai patvirtina, Durkheimo teigimu, atvirkštinę sąsają tarp šeimos gausumo ir savižudybės: kuo daugiau šeimoje vaikų, tuo mažiau tėvų savižudybių. Taigi galime išplėtoti antrą apibendrinimą: savižudybė atvirkščiai proporcinga namų bendruomenės socialinei integracijai; mat didelė šeima yra glaudesnės struktūros, sujungta labiau saistančiais ryšiais negu maža šeima ar vien sutuoktinių pora. Kadangi ryšys tarp savižudybės ir socialinio solidarumo egzistuoja nepriklausomai nuo institucijos, tas ryšys gali būti nusakytas kuo abstrakčiau: „savižudybės įvairuoja atvirkščiai proporcingai socialinės grupės, kuriai priklauso individas, integracijos laipsniui" (p. 209). Tai išskirtinis savižudybės tipas – „egoistinė savižudybė".

Egoistinė savižudybė yra tik viena šiuolaikinėje visuomenėje pasitaikančių savižudybių forma. Antra susijusi su mora-

linės tvarkos sąlyga, kurią Durkheimas savo „Darbo pasidalijime" pavadino „anomija". Tame darbe modernios ekonomikos ciklinė tendencija laikoma nereguliuojamos industrijos būklės išraiška. „Savižudybėje" Durkheimas parodė sąsają tarp ekonomikos svyravimų ir savižudybių: ekonomikos nuosmukio metu savižudybių gana staigiai padaugėja. Tai negali būti vien dėl materialinio skurdo, svarstė Durkheimas, nes tie, kurie visuomet skursta, žudosi rečiausiai. Be to, savižudybių pagausėja ne tik ekonominių depresijų, bet ir ekonominio pakilimo metais. Taigi priežastinis veiksnys yra ne pačios materialinės sąlygos, o nestabilumas, kurį per jas įgauna socialinis gyvenimas. Socialinio žlugdymo sąlygomis moralinis kodeksas, paprastai reguliuojantis socialinę individų veiklą, sukelia įtampą ir sunkumų ir dažnai nebetenka savo galios.

Ekonominiai svyravimai nėra vienintelė anominės savižudybės priežastis. Daug chroniškesne to paties tipo savižudybės priežastimi, teigia Durkheimas, tampa nesureguliuotas darbo pasidalijimas. Savižudybių kur kas dažniau pasitaiko tarp tų, kurie dirba prekyboje ir pramonėje, negu tarp žemdirbių. Mat prekybos ir pramonės srityse savižudybių skaičius yra tiesiogiai susijęs su socialine-ekonomine padėtimi: kai tos šakos labiausiai klesti, savižudybių daugiausia. To negalima paaiškinti, pabrėžia Durkheimas, utilitarizmo prielaidomis, kurios teigia, kad laimę padidina atlygis, kuo didesnį atlygį gauna individas, tuo jis labiau patenkintas savo egzistencija. Moderniaisiais laikais poreikiai ir troškimai buvo išlaisvinti iš moralinių suvaržymų, taigi jie prarado bet kokį tvirtą atramos tašką. Anksčiau tradicinės moralės įstatymas (kuris vis dar nenustojo galios kaimo vietovėse labiau negu pramonės ir prekybos rajonuose) priderino lūkesčius prie pajamų. Jo įtaką „jautė darbininkai ir šeimininkai, vargšai ir turtuoliai. Jis paguosdavo pirmuosius ir mokė juos būti patenkintus savo dalia, bylodamas, kad ta socialinė tvarka yra nulemta likimo ar leista Apvaizdos, kad kiekvienam luomui dalią paskyręs pats Dievas, ir palaikė viltį, kad anapusiniame pasaulyje bus atlyginta už visas šio pasaulio neteisybes" (p. 254). Šią tradicinę moralinę tvarką pamažu suardė modernaus darbo pasidalijimo augimas, o naujos moralinės ekonominio gyvenimo kontrolės formos dar neįsi-

tvirtino. Pasekmės tokios, kad troškimai tampa nežaboti. Reikalavimas turėti vis daugiau pinigų nežino saiko ir todėl yra neįgyvendinamas; kad ir kaip individui sektųsi krauti turtus, jis gali jaustis vis nepatenkintas tuo, ką pasiekė. Kadangi ši tuščia neribotų siekių erdvė labiausiai supa tuos, kurie yra ekonominės sistemos viršūnėse, jie labiau linkę žudytis negu kiti, ne taip iškilę asmenys.

Reikia pripažinti, kad Durkheimo išdėstyti skirtumai tarp egoistinės ir anominės savižudybės ne visuomet aiškūs. Kadangi moralinio reguliavimo šaltinis yra visuomenė, galėtume manyti, kad individai, nepakankamai integruoti į socialines bendruomenes, atsiduria anomijos situacijoje. Durkheimas „Savižudybėje" kelis kartus pripažino, kad abiejų savižudybės tipų socialinės priežastys iš dalies sutampa. Vis dėlto pakankamai akivaizdžios bendros sąsajos tarp egoistinės bei anominės savižudybių, viena vertus, ir „Darbo pasidalijime" išdėstytos socialinės raidos analizės, kita vertus. Kiekvienas iš šių dviejų savižudybių tipų yra socialinių permainų, kurios pakirto mechaninį solidarumą, padarinys. Egoistinė savižudybė atrodo tam tikru mastu neišvengiama moralinio individualizmo sustiprėjimo apraiška, nes, kaip aiškino Durkheimas, nors „individualizmas, žinoma, nebūtinai yra egoizmas... jis prie egoizmo priartėja, vienas negali būti skatinamas, jei nestiprėja kitas" (p. 364). Anominės savižudybės, priešingai, labiau yra šiuolaikinės socialinės ekonominės tvarkos pereinamosios padėties pasekmė: pasak Durkheimo, kai atkuriamas pramonės sistemos moralumas, tokių savižudybių sumažėja, nors iki galo neišnyksta.

Pirmajame „Darbo pasidalijimo" leidime Durkheimas rašė, kad tradicinėse visuomenėse savižudybė yra „nepaprastai reta". Vėliau jis pakeitė nuomonę ir tolesniuose leidimuose šis sakinys buvo praleistas. Tačiau Durkheimas jau buvo įsitikinęs, kad paprastesnėse visuomenėse savižudybė yra kitokia negu toliau pažengusiose, ir mėgino „Savižudybėje" išsamiai tą pagrįsti. Modernioje visuomenėje žmonės žudosi dėl to, kad jų gyvenimas beprasmiškas, o tradicinėje visuomenėje jie taip daro todėl, kad mirtis prasminga: egzistuoja vertybės, kurios tam tikrų žmonių kategorijų susinaikinimą daro garbingą ir net

būtiną. Pavyzdžiui, kai kuriose visuomenėse mirus vyrui žmonos pareiga irgi numirti, kitose tie, kurie pasiligoja, privalo veikiau nusižudyti negu virsti našta bendruomenei. Tokią savižudybę Durkheimas vadina „altruistine", ir ji yra priešinga egoistinei savižudybei: altruistinės savižudybės priežastis yra individo integracija į socialinę bendruomenę ir pagarba jos vertybėms, o egoistinės – kaip tik tokių integruojančių ryšių stoka.

3. VALSTYBĖ IR POLITIKA

Sąvokos „mechaninis" ir „organinis solidarumas", vis pasirodančios „Darbo pasidalijime", retai kada pasitaiko vėlesniuose Durkheimo veikaluose. Per savo intelektinę karjerą jis liko ištikimas šiame veikale išreikštoms pagrindinėms pažiūroms, bet kartu jautėsi nepatenkintas kai kuriais savo ankstesnės formuluotės aspektais – tuo, kaip nusakė dviejų didžiųjų socialinio solidarumo tipų skirtingumą. Vyraujančios vėlesnių jo darbų, paskaitų kursų ir spausdintų veikalų temos yra tarsi skirtos pataisyti ir praplėsti toms reikšmėms. Vis stiprėjantis dėmesys religijai pasiekia kulminaciją „Elementariose religinio gyvenimo formose", kurios yra įspūdingai perdirbta ir atnaujinta mechaninio solidarumo teorija. Kalbant apie šiuolaikinę visuomenę, organinio solidarumo apsvarstymas „Darbo pasidalijime" buvo išplėtotas į išsamią socialinių pokyčių, kurių reikalauja moderni epocha, socializmo iššūkio ir šiuolaikinės politikos prigimties analizę.

Pagal Marcelį Maussą, Durkheimas buvo nusprendęs savo daktarinę disertaciją paskirti „individualizmo ir socializmo sąryšio"[1] tyrinėjimui. Tačiau galiausiai knyga įgavo ne tokią kryptį, nors kai kurioms jos idėjoms ir padarė įtaką socialistai reformistai arba vadinamieji Vokietijos „akademiniai socialistai", su kurių darbais Durkheimas susipažino ten studijuodamas. Savo paskaitose apie socializmą jis pirmą kartą tiesiogiai pateikė socialistų doktrinas. Aptarė moderniojo socializmo ištakas ir Saint-Simoną. Deja, toliau Durkheimas nebenuėjo. Antroji paskaitų dalis, kur jis ketino, be visų kitų mąstytojų, atskleisti Lassale'į, Marxą ir Engelsą, niekuomet nebuvo parašyta, turbūt ir dėl to, kad jis savo energiją skyrė *Année sociologique*. Vis dėlto paskaitose apie socializmą pakanka medžiagos, kad būtų įmanoma atskleisti jo požiūrio į marksizmą esmę.

Durkheimas pradėjo savo paskaitų ciklą aiškinimu, kuo skiriasi „socializmas" ir „komunizmas". Socializmas yra socialinių pokyčių, įvykusių Europos visuomenėse XVIII a., rezultatas. Pagrindinis postūmis socializmo teorijoms atsirasti buvo suvokimas šiuolaikinio ekonominio gyvenimo, atsisakiusio tradicinių gamybos būdų ir pamažu sukūrusio ekonomines jėgas, kurios ėmė viešpatauti žmonėms labiau negu jie joms. Socializmo mąstytojai manė, kad vaistas nuo to – vėl grįžti prie ekonominių jėgų kontrolės centralizuojant ekonomiką per direktyvines institucijas. Socialistai „reikalauja susieti pramonės ir prekybos veiklą su vadovaujančiomis ir sąmoningomis visuomenės institucijomis" (p. 54). Žinoma, skirtingos socialistinės teorijos siūlo skirtingus variantus, kaip tą padaryti ir kaip atrodys tokia visuomenė. Tačiau Durkheimo svarstymai ir socialistinių idėjų ribotumo analizė svarbi tuo, kad socializmas laikomas iš esmės ekonominių doktrinų sistema. Tą jam aiškiausiai išreiškė garsi Saint-Simono idėja, kad ateities visuomenėje žmonių valdymas bus pakeistas daiktų valdymu. Mat nors keletas socializmo atmainų žiūri į socializmą kaip į valstybinę instituciją, kuri sąmoningu vadovavimu įveiks šiuolaikinio ekonominio gyvenimo nelogiškumus, kartu jos teigia, kad dabartinė valstybės institucija turės būtinai nunykti. Kaip manė Saint-Simonas, tai įmanoma, nes valstybės vaidmuo taps grynai ekonominis, politinė valdžia bus atgyvenusi. Dėl tos priežasties mes negalime daugumos anarchizmo formų laikyti visai atskiromis nuo socializmo. Požiūris, kad politinę valdžią pakeis ekonominis administravimas, būdingas ir anarchizmui, tik jo direktyvinės jėgos decentralizuotos. Durkheimas pabrėžė, kad socializmo bruožas nėra reikalauti ekonominės veiklos pavaldumo valstybei: veikiau ekonominės funkcijos turi pakeisti politines.

„Socializmas" ir „komunizmas", kaip nurodė Durkheimas, politinės teorijos literatūroje dažnai vartojami kaip lygiavertės ir viena kitą pakeičiančios sąvokos. Bet svarbu juos abu skirti – net jei jų poveikis gali susilieti. Nes komunizmas, ne taip kaip socializmas, nėra konkretaus laiko ir vietos kūrinys. Komunizmo idėjos, kurios išsikleidžia į utopijas, sporadiškai blyksteli per visą istoriją, nuo klasikinių iki modernizmo laikų. Sąvoka

„socializmas", priešingai nei „komunizmas", yra gana nauja, ją imta vartoti tik XIX a. pradžioje. Paprastai komunizmo idėjas kaip išsamius teisingos visuomenės formų projektus sukuria individualūs autoriai. Žymiausi pavyzdžiai – Platono, More'o, Campanella'os veikalai. Komunizmo teorijos, pasak Durkheimo, labiau išreiškia konkrečių mąstytojų individualybes, negu atspindi socialines sąlygas. „Tai svajonės, kuriomis džiaugiasi kilnios sielos, jos patraukia ir sudomina savo taurumu ir kilnumu, bet, nepatenkindamos tikrų socialinio organizmo poreikių, egzistuoja tik vaizduotėje ir lieka praktiškai nevaisingos" (p. 66). Šiuos apibūdinimus iliustruoja pačios utopinių raštų, kurie paprastai savo idealią visuomenę įkurdina išgalvotoje aplinkoje, ypatybės.

Verta paminėti du kitus Durkheimo pažymėtus komunizmo bruožus. Vienas jų – kad komunizmo teorijos iš esmės yra moralinės doktrinos, kurios privačią nuosavybę ar privatų turtą laiko didžiausių žmonijos blogybių šaltiniu: privatus turtas atpalaiduoja savęs išaukštinimo impulsus, o tai sukelia konfliktus tarp žmonių. Antra, dėl to komunizmo teorija teigia, kad ekonominė ir politinė sritys turi būti griežtai atskirtos: tie, kuriems patikėta politinė valdžia, turi būti nepaveikti korupcijos, lydinčios turto troškimą. Tai aiškiai būdinga Platono „Valstybei"– pradiniam modeliui, įkvėpusiam daugelį tolesnių utopinių vizijų. Platono visuomenėje žemesnės klasės – darbininkai ir valstiečiai – neturi teisės dalyvauti politikoje ir karinėje tarnyboje. O politikai ir karvedžiai negali naudotis privačia nuosavybe ir privalo gyventi kuklų bendruomeninį gyvenimą. Komunizmo teorijoje, teigė Durkheimas, vartojimas yra bendras, gamyba asmeninė; socializmo teorijoje – priešingai. Komunizmas pagrįstas gadinančios turto įtakos baime; socializmas – impulsu išplėsti pramonės produkcijos sritį, kad būtų sukurta daugiau turto visiems. Durkheimui taip svarbu atskirti socializmą ir komunizmą, kaip ir atskirti mechaninį ir organinį solidarumą, ir dėl tų pačių priežasčių. Pereinamoji raidos stadija, kurioje atsiduria Europos visuomenės, verčia būtinai atsirinkti, kas priklauso praeičiai, o kas pagrįsta ateities nuojauta. Egzistuojančiose politinėse doktrinose (kartu ir marksizmo doktrinoje) komunizmo ir socializmo bruožai dažnai suplakami.

Daugelis mąstytojų negali aiškiai atskirti vieno nuo kito, mat nors jie išreiškia skirtingas ir net viena kitai priešingas socialines reformas, jiems abiem rūpi privačių interesų vaikymosi žalingi padariniai visai bendruomenės gerovei. Bet mes privalome juos atskirti. Komunizmas nėra ankstyvoji socializmo forma. Skaitant „Darbo pasidalijimo" tezes gana lengva atsekti priežastį, kodėl Durkheimas taip manė. Iš tiesų vienu atžvilgiu socializmo paskaitose tai aiškiai pasakoma. Komunizmo teorijos susijusios su visuomenės, kurioje darbo pasidalijimas vos prasidėjęs, sąlygomis. Utopijoje gamyba yra privatus reikalas. Visi dirba turėdami panašias užduotis, bet kaip nepriklausomi gamintojai. Gamyba nėra kooperatinis verslas, skirtingus darbininkus suburiantis į vieną (bet vidujai diferencijuotą) ekonominę sistemą: pastaroji sukuriama tik išsiplėtus darbo pasidalijimui. Komunizmo numatytas visuomenės tipas taip smarkiai skiriasi nuo to, kurį pateikia socializmo teorijos,

„kaip tam tikrų polipų kolonijų struktūra nuo aukštesniųjų gyvūnų. Pirmuoju atveju kiekvienas individas medžioja dėl savęs, bet laimikis dedamas į bendruomenės atsargas. Jis nesisavina savo indėlio, taip sakant, jis negali ėsti taip, kad neėstų visa grupė. Kitaip yra tarp stuburinių gyvūnų: kiekvienas kūno organas funkcionuoja pagal taisykles, harmonizuojančias jo santykius su kitais... ne mažesnis skirtumas yra tarp dviejų visuomenės sampratų, kurios taip dažnai atrodo panašios" (p.71).

Tad socializmas, skirtingai nei komunizmas, yra sudėtingo darbo pasidalijimo sukeltų socialinių pokyčių išraiška. Tai nereiškia, kad jis išsamiai juos pavaizduoja. Socializmo teorijos nepaprastai reikšmingos šiuolaikinio pasaulio kontekste, nes socialistų mąstytojai suvokė faktą, kad visuomenė išgyvena didžiulį permainų procesą, reikalaujantį naujų socialinio gyvenimo reguliavimo ir orientavimo formų. Tačiau socializmas nėra mokslas, net jei pradedant Marxu jis reiškia pretenzijas į mokslinį garbingumą. Socializmas pirmiausia yra praktinė programa, kvietimas veikti, ir todėl pranoksta tai, apie ką galima pagrįstai pasakyti, kad tai empiriškai patvirtintos tiesos apie visuomenę. Durkheimas pripažino, kad Marxo „Kapitalas" yra pagrindinis šiuolaikinės socialistinės minties veikalas, „pats sis-

temingiausias, turintis daugiausia idėjų". Bet jis iškelia klausimus, kurie reikalauja kur kas išsamesnio tyrinėjimo, nei galėtų pateikti vienas žmogus. Socializmo teorijos yra tiek pat krizės, kurią jos diagnozuoja, simptomai, tiek ir vaistai nuo jos: socializmas yra „žmonių, kurie aštriausiai jaučia mūsų kolektyvinį *negalavimą*" (p.41), sielvarto, kartais pykčio šauksmas.

Durkheimas socializmo idėjoms turėjo tris pagrindinius kritinius priekaištus. Vienas – kad socializmas teigia, esą reguliavimas, kurio reikia iškylančiai visuomenei, gali būti grynai ekonominis. Durkheimui tai rodė, jog socializmo doktrinos prisirišusios prie pažiūrų, kurioms jos formaliai prieštarauja: utilitarizmo ir klasikinės politinės ekonomijos. Socialistai pripažįsta, kad visuomenės sumenkinimas iki ekonominių sutarčių santykių labai sutrikdo jos socialinę sąrangą, bet vietoj to jie tik pabrėžia sąmoningą vadovavimą ekonominiam gyvenimui. Abi minties mokyklos nesupranta, kad ekonomikos pokyčius turi lydėti moralinio reguliavimo raida.

Antra, socializmo teorijos numato, kad valstybė ir politinė valdžia nunyks: kaip visuomenės administravimo koordinacinis centras valstybė neteks savo atskiro identiteto ir taps viena iš daugelio pilietinės visuomenės institucijų. Durkheimas nepripažino, kad ši idėja įmanoma ar pageidautina – dėl trečiame skyriuje aptartų priežasčių.

Trečia ir svarbiausia – Durkheimas atmetė tezę, kad socializmo įgyvendinimui reikalinga klasių kova. Socializmas susijęs su ekonominio reguliavimo poreikiu. Kiti interesai arba įkvėpti ne vietoje išlindusio komunizmo, arba antraeiliai palyginti su šiuo poreikiu. „Darbininkų dalios pagerinimas, – pažymi Durkheimas, – yra... ne specialus tikslas, o viena iš pasekmių, kurią turi sukelti ekonominės veiklos susiejimas su ją tvarkančiais visuomenės veiksniais" (p. 60). Ši pastaba nukreipta prieš marksizmo teoriją ir išreikšta gana tiksliai. Bet ji nepaiso kai kurių didžiausių marksizmo reikalavimų: ypač tų, kad kapitalistinė darbo pasidalijimo sistema yra valdžios sistema, kurioje vienintelis būdas ką nors pakeisti – tai aktyvi pavergtųjų klasių kova, ir kad ekonominis reguliavimas gali sukurti teisingą ir lygiateisę visuomenę tik tuomet, jei svarbiausios visuomenės institucijos (tarp jų ir pats darbo pasidalijimas) yra

nuodugniai pertvarkytos[2]. Durkheimo supratimu, būtini pokyčiai turėjo įvykti per socialinę evoliuciją, padedant geradariškam valstybės įsikišimui.

Durkheimo modernios politikos samprata labiausiai atsiskleidžia daugybėje jo paskaitų, skaitytų Bordo daugiau kaip dešimtį metų, o vėliau, šiek tiek paredagavus, Sorbonoje („Profesinė etika ir pilietinė moralė"), ir jo pratarmėje antrajam „Darbo pasidalijimo" leidimui. Paskaitose Durkheimas pateikė išplėtotą valstybės ir jos ryšio su šiuolaikine politika teoriją. Valstybės samprata labai atitinka bendras jo pažiūras. Nė viena idėja, kuri taip ryškiai iškyla garsiajame Maxo Weberio valstybės apibrėžime – reikalavimas teisėtos monopolijos prievartos įrankiams ir fiksuotos teritorijos nurodymas – nebūdinga Durkheimo sampratai[3]. Ypač atmetamas požiūris, kad valstybės egzistavimui būtinas kriterijus yra teritorinės sienos. Teritoriškumas, pasak Durkheimo, yra gana nesenas reiškinys, susijęs su kitais veiksniais nei pati valstybė; kai kurios nomadiškos visuomenės yra sudariusios skirtingą politinį aparatą. Svarbiais valstybės koncepcijai laikomi du kiti požymiai, nors jie nėra pakankami kriterijai. Vienas yra valdžios (autoriteto) paskirstymas, atskiriantis tuos, kurie įsakinėja, ir tuos, kurie paklūsta. Kur tai atsiranda, galime kalbėti apie „politinę visuomenę". Ne visos visuomenės istorijos raidoje šiuo atžvilgiu yra politinės visuomenės, ir ne visos grupės, kuriose šis skirstymas pasireiškia, yra sveikos visuomenės. Pačios paprasčiausios visuomenės stokoja diferencijuotos administracinės valdžios sistemos. Kita vertus, aptinkame institucijų tokiose visuomenėse, kurios turi miniatiūrinę valdymo sistemą: kaip romėnų patriarchalinėje šeimoje, kuriai vadovauja galva ir šeimos susirinkimas. Antras požymis, kuriuo galima remtis ir be jokių pavyzdžių, tas, kad valstybės valdžiai pavaldi populiacija turėtų būti didžiulė skaičiumi. Tai nepakankamas kriterijus, jeigu jis taip suformuluotas, sako Durkheimas, bet jį galima nusakyti tiksliau: politinė visuomenė nėra viena giminė, o reiškia daugybės artimų grupių ir kitų sambūrių egzistavimą. Atsižvelgdami į šiuos du požymius, galime apibrėžti politinę visuomenę kaip visuomenę, „suformuotą kartu susitelkusių daugybės antraeilių socialinių grupių, pavaldžių

tai pačiai vienai valdžiai, kuri pati nėra pavaldi jokiai kitai deramai sudarytai valdžiai"[4]. Tuomet valstybė gali būti laikoma organizacija valdininkų, kuriems patikėtas vyriausybinės valdžios administravimas politinėje visuomenėje.

Galime išskirti tris požiūrius į santykius tarp valstybės, visuomenės ir individo, nuo kurių Durkheimas mėgino atsiriboti. Pirmas požiūris – tas, kurį jis, be visų kitų, tapatino su Hegelio politine filosofija. Čia, pasak Durkheimo, valstybė yra iškelta aukščiau už visuomenę ir individualus visuomenės narys laikomas tik įrankiu valstybės siekiams realizuoti. Tai iš esmės konservatyvi teorija, nurodo Durkheimas, ir tokia politikos būklė, jei konkrečiai randama pažangioje visuomenėje, yra patologinė – o taip iš tiesų ir nutiko Vokietijoje, teigė jis savo brošiūroje apie Vokietijos militarizmą, parašytoje per Pirmąjį pasaulinį karą[5]. Kitas dvi teorijas jau minėjau anksčiau: jos susijusios su utilitarizmu ir socializmu. Skirtingai nei šis pirmasis požiūris, kiekviena jų yra iš pagrindų priešiška valstybei kaip politinei valdžiai, nors jos skiriasi nuomone, koks turėtų būti deramas valstybės vaidmuo. Utilitaristams ir politinės ekonomijos atstovams valstybės valdžios akiratis turėtų ribotis sutarčių apsauga, o visa kita būti palikta atvira laisvam rinkos jėgų veikimui. Čia manoma, kad „valstybės prerogatyvos turėtų būti apribotos vien draudžiančio teisingumo administravimu" (p. 52). Socialistai nori išplėsti valstybės galimybes viena kryptimi, ekonominio gyvenimo kontrolės kryptimi; bet socialistų teorijos taip pat numato, kad valstybė neteks politinio pobūdžio. Jie numato valstybės susiliejimą su visuomene.

Durkheimo įsitikinimu, besivystančioje visuomenėje valstybė ne tik privalo išsaugoti moralines funkcijas, bet jos vaidmuo turi dar išsiplėsti. Pažangus valstybės kaip institucijos, skirtingos nuo kitų pilietinės visuomenės institucijų, iškilimas yra normalus darbo pasidalijimo plėtros rezultatas, ir tai nėra tendencija, kurią galima atšaukti. Idėja, kad valstybės ir visuomenės skyrimą galima panaikinti ir taip nunyks politinė valdžia, reiškia judėjimą atgal prie visuomenės formos, kuri dabar jau atgyvenusi. Tik ten, kur socialinė santvarka mažiausiai pažengusi, kur dar nėra pakankamos vidinės diferenciacijos, kad visuomenė taptų politine visuomene, gali nebūti valsty-

bės. Klaidinga tokią visuomenę laikyti demokratiška, nes iš tikrųjų jos nariai turi labai mažai laisvės: kiekvienam viešpatauja *kolektyvinė sąžinė*, kiekvienas pavaldus „grupės tironijai". Darbo pasidalijimo skleidimasis, kaip jau išaiškino Durkheimas tokio pat pavadinimo savo darbe, yra sąlyga žmogaus laisvėms išplėsti. Iš pirmo žvilgsnio, kaip jis pripažino, atrodo, kad čia slypi prieštaravimas. Nes galėtume manyti, kad valstybės vaidmens išplėtimas būtinai kėsinasi į individo laisvę. Vis dėlto, pasak jo, taip nėra. Yra kaip tik atvirkščiai: valstybei pavesta užduotis konkrečiai padėti įgyvendinti moralinio individualizmo idealus. „Mūsų moralinė individualybė toli gražu ne priešiška valstybei, o priešingai, yra jos vaisius" (p. 68). Tai nereiškia, kad jis nepripažino, jog tam tikromis aplinkybėmis valstybė gali grėsti individo laisvėms. Nustatydamas tas aplinkybes, jis išplėtojo garsiąją demokratijos teoriją, gindamas „profesinių sąjungų" ar *korporacijų* kūrimą.

Atmetamos kelios tradiciškai su demokratijos sąvoka susijusios idėjos. Kaip išplaukia iš lig šiol minėtų argumentų, nereikia demokratijos sutapatinti su visuomene, kurios valstybė silpna. Nėra demokratijos ir toje visuomenėje, priduria toliau Durkheimas, kurioje kiekvienas kaip nors dalyvauja tiesiogiai priimant valdžios sprendimus. Kompleksinėje, toliau pažengusioje visuomenėje valdymas būtinai yra mažumos rankose. Taigi demokratinės tvarkos sąlygos turi sietis su santykių tarp valstybės ir visuomenės pobūdžiu. Valstybė, Durkheimo nuomone, yra sprendimų priėmimo įrankis, kuris fokusuoja ir koordinuoja veiklos strategiją, susijusią su pilietinės visuomenės individų poreikiais. Valstybė yra „sąmoningumo organas", kuris turi apibendrinti, bet kartu ir pranokti išsklaidytas visos populiacijos idėjas bei jausmus. Valstybė turi reaguoti į piliečių pažiūras, bet yra atsakinga, kad jos būtų aiškiai ir racionaliai išreikštos, įžvelgtos jų reikšmės ir nubrėžtos svarbios veiklos kryptys. Demokratinė visuomenė yra tokia, kur valstybė nepriklausoma ir pakankamai stipri toms užduotims įvykdyti, bet vis dėlto turi glaudų ryšį su daugumos gyventojų idėjomis. Demokratija yra „politinė sistema, per kurią visuomenė gali pasiekti sąmoningumo, savivokos gryniausia forma. Kuo didesnį vaidmenį vaidina visuomenės reikaluose tas sąmoningumas,

apmąstymas ir kritiška dvasia, tuo visuomenė demokratiškesnė. Ji tuo nedemokratiškesnė, kuo labiau stinga sąmoningumo, viešpatauja neapibrėžti papročiai, migloti jausmai ir prietarai, vengiantys tyrinėjimo" (p. 89). Visuomenėse, kur valstybė silpna, arba akivaizdžiai vyrauja papročiai ir tradicijos, arba, – o tai iš tiesų tas pats, – paviršutiniškų pokyčių sambrūzdis, slepiantis gilų konservatizmą ir pasipriešinimą naujovėms. Pastarasis bruožas, Durkheimo įsitikinimu, tikrai apibūdina XIX a. Prancūzijos situaciją. Visuomenės, kurios yra „audringos iš paviršiaus", rašė jis, „dažnai sukaustytos rutinos" (p. 94).

Jeigu demokratinė valdymo forma nebūtinai reiškia griežtą valstybės įtakos apribojimą, tai kaip tuomet galima apsaugoti individualybę pilietinėje visuomenėje nuo neribotai išsiplėtusios valstybės kontrolės socialiniam ir ekonominiam gyvenimui? Štai kur šiuolaikinės visuomenės politinėje santvarkoje turi suvaidinti didelį vaidmenį antraeilės grupės, ypač *korporacijos*. Valstybė gali tapti tironiška, jeigu jos galios neatsvers tarp jos ir individo įsiterpiančios socialinės draugijos. Tokių antrinių grupių vaidmuo, Durkheimo supratimu, turėtų būti dvejopas: jos turėtų būti buferis (kaip ir abipusis saitas) tarp valstybės ir individo, užstoti jį nuo galimų jos ekscesų; bet taip pat padėti palaikyti atstumą tarp pilietinės visuomenės ir valstybės, reikalingą tam, kad socialinė tvarka neatkristų į savaiminės rutinos konservatizmą.

Nesunku pastebėti, kad Durkheimo *korporacijų* analizė yra perkurtos organinio solidarumo teorijos dalis. „Darbo pasidalijime" Durkheimas paaiškino, kad naujoms moralinio individualizmo idėjoms trūksta įpareigojančios galios, kurią socialiniam elgesiui turėjo platesnę sritį apimantis tradicinės moralinės tvarkos tipas. Mokslininkas liko ištikimas nuomonei, kad visuomenė su diferencijuotu darbo pasidalijimu negalėtų sugrįžti prie šios tradicinės moralinės sistemos, bet negalėtų ir tapti, kaip piešė utilitaristai, visuomene, pagrįsta savanaudiškumu, organizuotu per sutartinius mainus. Nors šios idėjos knygoje buvo puikiai išplėtotos, iš tiesų tas veikalas neįstengė įtikinamai paaiškinti nei kaip „nesutartinis sutarties elementas" turėtų būti veiksmingai sutvarkytas, nei kaip moralinio individualizmo idealai turėtų būti praktiškai

paremti ir sustiprinti. Durkheimo nuomonė apie valstybės vaidmenį padėjo išspręsti antrą iš šių problemų, bet negalėjo išspręsti pirmosios. Nes, kaip pabrėžė Durkheimas „Darbo pasidalijime", socialinės diferenciacijos progresas yra ir moralinės diferenciacijos progresas. Moralinis individualizmas pateikia bendrą visuotiniu sutarimu paremtą sistemą, susijusią su visuotine tvarka, bet negali tiesiogiai moralizuoti skirtingų profesinių užduočių, nes šios akivaizdžiai turi specialias elgesio normas, kurios remiasi specialiu veiklos tipu. Tai įgyvendinti turi *korporacijos*.

Pagal Durkheimo analizę, galima tikėtis, kad šios korporacijos susikurs kaip „normalaus" darbo pasidalijimo raidos proceso dalis. Profesinės grupės buvo ryškus viduramžių ekonomikos bruožas. Viduramžių *korporacijos*, arba gildijos, jungė tos pačios profesijos narius į brolišką ir solidarią grupę, duodamos moralines taisykles, išsamiai nusakiusias darbininkų ir darbdavių teises ir pareigas. Senas *korporacijas* sugriovė plataus užmojo prekybos ir pramonės raida, ir nesitikėkime, kad jos vėl atsikurs tokia pat forma. Bet pats jų buvimas rodo, jog darbo pasidalijimui būdinga moralizuoti profesinį gyvenimą. Profesinės sąjungos dabar organizuotos taip, kad jos neatlieka šios funkcijos. Jos atstovauja profesinio organizavimo pradžiai, bet veikia tik kaip konfliktinės grupės, o ne moralinės bendruomenės. Turbūt artimiausias pavyzdys tam, ko tikėjosi Durkheimas atsirandant visais profesinės sistemos lygmenimis, yra modernios profesinės asociacijos, kurios nuodugniai apibrėžia moralines normas, privalomas savo nariams bendraujant vienam su kitu ir su klientais. Durkheimas įsivaizdavo, kad profesinės grupės modernioje visuomenėje taps labai svarbios, įgis kitų pareigų savo nariams. *Korporacijos* funkcionuotų kaip tarpinės rinkėjų kolegijos, pakeičiančios tiesioginį balsavimą: tai būtų esminis jų tarpininkavimo tarp individo ir valstybės bruožas.

4. MORALINIS AUTORITETAS IR AUKLĖJIMAS

Durkheimas pradėjo savo intelektualinę veiklą stengdamasis sukurti „moralės mokslą". Šios pastangos vedė jį į sociologiją, kuri turėjo pateikti tokio mokslo metodą. Bet šio metodo formulavimas savo ruožtu sugrąžino jį atgal prie moralės, nes socialinių veiksnių skiriamasis bruožas yra jų moralinė prigimtis. Taip Durkheimas savo mokslinės veiklos pabaigoje sugrįžo prie moralės ir etikos problemų, kaip ir apskritai prie filosofinių klausimų. Laiške Davy'ui jis rašė: „Pradėjęs nuo filosofijos, aš ketinu prie jos sugrįžti; ar, tikriau, visai natūraliai mane prie jos sugrąžino tie klausimai, su kuriais susidūriau savo kelyje"[1]. Ankstesniuose darbuose jis aiškiai nejautė jokio polinkio ar poreikio pažvelgti į moralinę filosofiją filosofiškai: veikiau siekė parodyti, kad sociologinis metodas, taikomas lyginamuoju būdu, galėtų nušviesti tradicines filosofines problemas. Savo pirmuosiuose raštuose iki „Darbo pasidalijimo" ir jame Durkheimas, regis, manė, kad moralę galima apibūdinti tik pasitelkus induktyvaus atradimo procesą. Tai yra jis manė, kad, imdamiesi išsamiau aptarti moralinį gyvenimą, pirmiausia turėtume studijuoti įvairius moralinio elgesio tipus skirtingose visuomenėse. Mes negalime „išleisti įstatymo", kas yra morali veikla ir kas nėra, pirma nepastudijavę moralinių kodeksų įvairovės ir nenustatę socialinių sąlygų, su kuriomis jie funkcionaliai susiję.

Galima pamanyti, jog tai reiškia, kad neįmanoma turėti moralės teorijos, kuri būtų universali – galiotų bet kurio tipo visuomenėje, nes ką laikyti moraliu elgesiu, nulemia grynai funkciniai visuomenės poreikiai, o jie kiekvieno tipo visuomenės yra kitokie. Tikriausiai Durkheimas niekuomet nepalaikė tokio požiūrio, kuris reikštų ne tik kultūrinį, bet ir moralinį reliatyvizmą[2]. Iš jo idėjų galima spręsti, kad, įpusėjęs savo intelektinę veiklą, jis buvo įsitikinęs, jog egzistuoja bendros socialinio gyvenimo sąlygos, kurios išryškina didžiuosius moralaus elge-

sio normų skirtumus, pastebimus įvairiose visuomenėse. Tokią išvadą jam tikrai piršo naujas religijos reikšmės supratimas, kurį, kaip jau minėjau, jis įgavo susipažinęs su šiuolaikiniais antropologiniais veikalais šia tema. Lygiai kaip jie įkvėpė studijas, kurių viršūnė buvo „Elementarios formos", taip skatino ir sistemiškai suvokti moralės problemas tiek filosofiniu, tiek sociologiniu lygmeniu.

Šiuose svarstymuose (labiausiai prieinamuose po jo mirties išspausdintose knygose „Moralinis auklėjimas" – *Éducation morale* ir „Sociologija ir filosofija" – *Sociologie et philosophie*) Durkheimas išplėtojo ankstesniuose darbuose aptartus klausimus, išdėstydamas juos išsamiau ir išryškindamas jų bendras reikšmes. Anksčiau jį buvo paveikęs atkaklus Kanto teigimas, kad moralinės taisyklės yra imperatyvios, arba privalomos, ir tai buvo viena iš priežasčių, kodėl jis „Taisyklėse" socialiniams faktams priskyrė tokį bruožą kaip suvaržymas, apribojimas. Kaip jau nurodžiau (antro skyriaus pradžioje), iš pradžių jis nepakankamai aiškiai skyrė moralinių sankcijų bruožus nuo fizinių suvaržymų, kuriuos patiria žmonių veikla. Šios problemos išsiaiškinimas leido jam, jo įsitikinimu, aptikti Kanto imperatyvo ištakas ir parodyti, žvelgiant kitu rakursu, kad Kanto požiūris vienpusiškas. Privalomas moralinių veiksmų pobūdis kyla ne iš jų turinio, bet iš sankcijų, kurios nukreiptos prieš moralinės (todėl ir socialinės) taisyklės pažeidimą. Kita vertus, Durkheimas pabrėžė, kad moralinių veiksmų imperatyvaus pobūdžio neišsemia negatyvios sankcijos: Kanto pareigos idėja. Šiuo atžvilgiu galėtume pasakyti, kad, kritikuodamas Kantą, Durkheimas priartėjo prie utilitarizmo, lygiai kaip pabrėždamas suvaržančius moralės aspektus buvo pasukęs priešinga linkme. Nes negatyvias sankcijas, susijusias su moralinėmis taisyklėmis, papildo pozityvios: pagyrimas, garbė ir t.t., kurios kyla iš prisitaikymo prie moralinių normų ir daro moralinį elgesį atlyginantį ar teikiantį daug pasitenkinimo. Šios dvi sankcijų formos išreiškia ne dvejopas skirtingas normas; jos yra du tarpusavy susiję visų moralinių taisyklių aspektai. „Pareiga, Kanto imperatyvas, yra tik vienas abstraktus moralinės realybės aspektas. Iš tiesų moralinė realybė visada pateikia šiuos du aspektus, kurie negali būti izoliuoti. Joks veiksmas niekuomet

nebuvo atliktas vien kaip pareiga; visuomet buvo būtina, kad kokiu nors atžvilgiu jis atrodytų gėris"[3]. Tai yra du patys svarbiausi ir universaliausi moralinio elgesio bruožai. Vis dėlto jie dera skirtingais būdais, pasireiškia įvairiomis moralinės veiklos formomis. Kartais nusveria pareiga, kitais kartais – kas nors priešinga. Kai kuriuos veiksmus skatina kone vien entuziazmas ir atsidavimas.

1895 m. Durkheimas priėjo išvadą, kad kiekvieną šį susipynusį moralinių normų aspektą aiškiausiai išreiškia religija ar „sakrališkumo" idėja. Sakraliniai objektai, aiškino jis, viena vertus, įkvepia tikintiesiems tiek baimę, tiek pagarbą, bet kita vertus, įsako jiems atsiduoti. Iš tiesų neįmanoma suprasti moralinio gyvenimo ištakų ir funkcionavimo nesiejant jo su religija. Amžių sandūroje Durkheimas buvo pasirengęs pateikti, bent jau preliminariai, kai kurias svarbiąsias „Elementarių formų" temas: „Per amžius moralė ir religija buvo glaudžiai susijusios ir net visiškai susipynusios... Aišku, kad moralinis gyvenimas niekada neįstengs nusimesti visų tų bruožų, kurie jam bendri su religija". Nors toliau priduria: „Šie religiniai bruožai nelieka nepakitę, ir moralės religiniai jausmai tikrai bus visai kas kita negu teologiniai" (p. 48).

Durkheimas dažnai grįždavo prie egoizmo ar savanaudiškumo problemos, rūpėjusios jam nuo pat darbų pradžios. Tiek „Darbo pasidalijime", tiek „Savižudybėje" egoizmas jam atrodo apskritai priešingas moraliam elgesiui. Stengdamasis suformuluoti analitinį tokio požiūrio pagrindą, jis, be visų kitų šaltinių, naudojosi Wundto „Etika", kurią buvo išsamiai recenzavęs ankstyvuose straipsniuose apie vokiečių socialinę mintį. Pagal Wundtą, visi moralės veiksmai yra veiksmai, susiję su kitomis sąmoningomis, moraliai supratingomis būtybėmis. Tad visi veiksmai logiškai susiję tik su dviem objektų grupėmis: individualiu ego, arba „aš", ir kitomis negu „aš" būtybėmis. Ar gali grynai egoistiniai, t.y. orientuoti vien į save, veiksmai būti moralūs? Durkheimas teigia, kad negali; savanaudiškumas yra logiškai skirtingas nei moralus elgesys. Bet jei taip, vadinasi, apie veiksmus, nukreiptus į kitus, galima pasakyti tą patį kaip apie savanaudišką elgesį. Jeigu individas, palaikydamas savo interesus, nesielgia moraliai, tą patį galima pasakyti apie elge-

sį, orientuotą į kitų interesus. Tai nereiškia, skubiai priduria Durkheimas, kad veiksmai, nukreipti į kitus, negali turėti jokio moralinio turinio; kasdienė patirtis rodo, jog yra atvirkščiai. Tai tik reiškia, kad moralinio veiksmo prigimtis negali būti išaiškinta remiantis individualiais interesais, ar tai būtų mano, ar kitų interesai. Moralė kyla iš šaltinio, pranokstančio individualius interesus, nors ji gali būti perkelta į juos:

> *„Jeigu mes negalime būti apriboti savo pareigos kitoms sąmoningoms būtybėms ir atmetame individą, telieka vienintelis įmanomas moralinės veiklos objektas* – sui generis *kolektyvas, sukurtas daugybės tarpusavy susijusių ir sudarančių grupę individų... Tuomet mes prieiname išvadą, kad... visuomenė yra moralinė būtybė, kokybiškai skirtinga nuo individų, kurie ją sudaro, ir nuo jų sumos, iš kurios ji kyla" (p. 51).*

Ši tezė, pareiškė Durkheimas, panaši į Kanto argumentą dėl Dievo buvimo: mes privalome iškelti Dievo buvimo hipotezę, nes kitaip moralės sąvoka gali neturėti jokios prasmės. Šioje teoremoje vietoj Dievo įrašome visuomenę; kaip stengėsi parodyti Durkheimas „Elementariose formose", visuomenė yra iš tiesų Dievo idėjos šaltinis. Vadinasi, bendras požiūris, kad moralumas prasideda nuo nesuinteresuotumo, turi esminį tiesos branduolį. Tačiau nesuinteresuotumas kartu reiškia prisijungimą prie objekto, kuris pranoksta individualius interesus. „Pasirinkimas glūdi, – retoriškai rašė Durkheimas, – tarp Dievo ir visuomenės", žinoma, tai išvis ne pasirinkimas, jei Dievas bet kuriuo atveju yra pakeistas visuomene.

Autoriteto sąvoka, pabrėžė Durkheimas, neatskiriama nuo moralumo. Moralinis kodeksas yra ne vien paprotinė elgesio forma. Autoritetas savo ruožtu glaudžiai susijęs su disciplina. Mes nevadiname „moralia" veiklos, kuri vyksta sporadiškai ar su pertrūkiais. Moralumo sąvoka reiškia elgesio reguliarumą, disciplina tą elgesio reguliarumą garantuoja. Disciplina yra ne vien priemonė moraliniams tikslams pasiekti: tai gėris savaime. Kad parodytume kodėl, turime vėl grįžti prie egoizmo problemos. Pagrindinės moralinės pareigos, pagal Durkheimą, yra tos, kurių reikalauja kasdienės egzistencijos rutina.

„Pareigos nėra atliekamos gaubiant nuolatiniam šlovės spindesiui“[4]. Tokios būsenos galima pasiekti tik per vidinę elgesio kontrolę, ne vien gresiant išorinėms bausmėms. Disciplina arba, tiksliau sakant, savidisciplina savaime yra morali, nes ji yra priemonė pažaboti egoistiniams impulsams. Daugelis moralės filosofų, ypač utilitaristai, manė, kad disciplina ir veiksmo laisvė yra priešingybės. Bet moralinės disciplinos trūkumas tolygus anomijai: moralinis kodeksas suteikia būtinus rėmus savarankiškai ir teikiančiai pasitenkinimą žmogiškai egzistencijai. Socialiai kilusiems siekiams ir interesams reikia socialiai apibrėžtų juos ribojančių horizontų, kitaip rezultatas bus nepasotinamas egoizmas. Tai nėra kelias į savirealizaciją, o į persisotinimą, nusivylimą gyvenimu.

Nesunku pamatyti, kaip šis požiūris į moralę veda prie išvados, kad žmogus yra *homo duplex*, būtybė, turinti dvejopus motyvus, tiek, kiek egoizmas ir moralus elgesys yra atskiri ir nuolat potencialiai priešingi vienas kitam. Durkheimas padarė šią išvadą ir susiejo ją su tam tikrais religiniais įsitikinimais. „Kiekvienoje epochoje,– rašė jis,– žmogus įtemptai suvokė šį dualizmą. Iš tiesų jis visur suvokė save kaip sudarytą iš dviejų radikaliai heterogeninių esybių: kūno ir sielos... kurie ne tik iš esmės skirtingi, bet labai nepriklausomi vienas nuo kito ir dažnai net konfliktuojantys“[5]. Kūnas ir siela egzistuoja kaip vienas, bet jie priklauso skirtingoms būties sritims; siela yra sakralinė jėga, apsigyvenusi profaniniame objekte – kūne. Šis simbolinis dualizmas išreiškia tikrą įtampą tarp dviejų žmogaus asmenybės pusių: jausmų bei jutimų poreikių, viena vertus, ir konceptualaus mąstymo bei moralinės veiklos, kita vertus. Tokie poreikiai kaip alkis ar troškulys yra egoistinių polinkių prototipai, nes jie susiję tik su savuoju „aš“, nors į šią kategoriją patenka bet kuris motyvas, kur vyrauja susirūpinimas savimi. Moralė, kaip nesuinteresuota veikla, orientuota į objektyvius principus, kurie gali būti visuotiniai. Visiems moraliems veiksmams, netgi tiems, kurie labiausiai remiasi entuziazmu, būdingi tam tikri suvaržymai, tam tikras pasiaukojimas. Žmogus neišvengiamai yra „sudėtinga ir prieštaringa būtybė“.

Čia glūdi visos potencialiai reakcingos doktrinos galimybės, kai kuriais atžvilgiais ji tikrai tokia yra. Netrūksta Durkheimo

darbų aiškintojų, tiek priešiškų, tiek palankių, kurie jo moralinio autoriteto teoriją laikė atviro konservatyvaus požiūrio išraiška. Bet tai klaida ar tiesiog neteisingas supratimas, nebent kas norėtų „konservatyviu" laikyti visa, kas nėra revoliucinga. Durkheimas gana aiškiai ketino bendrą nuomonę apie moralę suderinti su moralinių normų pokyčiais, kuriuos atnešė perėjimas nuo mechaninio solidarumo prie organinio, kad ji būtų suvokta tame kontekste. Galime nesutikti, kad jo pažiūros visuomet vidujai dera viena su kita; vis dėlto akivaizdus pagrindinis planas, kaip jis troško susieti savo abstraktų moralinio elgesio vertinimą su savuoju socialinių pokyčių aiškinimu. Konkreti jo idėjų iliustracija šiuo atžvilgiu – jo veikalai apie auklėjimą, kuriuos trumpai aptarsiu šio skyriaus pabaigoje.

Disciplina, Durkheimo manymu, yra esminis moralaus elgesio aspektas, bet jos pobūdis keičiasi sulig socialine evoliucija. Žmogiška laisvė negali būti nagrinėjama nuošaly nuo istorijos, kaip tradiciškai įsitikinę filosofai, nes ji yra socialinių pasikeitimų vaisius. Ne viena prasme visuomenė praplečia mūsų laisves, bet viskas priklauso nuo to, kaip pasikeičia žmogaus sugebėjimai esant visuomenės nariu, kaip jie iškyla virš grynai adaptacinės, betarpiškos gyvulių egzistencijos. Viena dimensija, kur visuomenė turi išlaisvinantį poveikį – tai žmogaus išvadavimas iš pavaldumo gamtos pasauliui, jo išgelbėjimas nuo „aklų nemąstančių fizinių galių"[6]. Pavaldumas visuomenei yra jo išsivadavimo sąlyga. Pačiose paprasčiausiose visuomenėse šis pavaldumas yra daugmaž absoliutus. Individualumo lygmuo ir veiksmo autonomija nedideli. Tose visuomenėse „moralios elgsenos paprastumas leidžia lengvai paversti tokį elgesį mechaniškai atliekamais įpročiais... papročiai ir tradicijos turi tokią galią ir prestižą, kad nepalieka vietos svarstymui ir abejonei". Moralinė disciplina savaime suprantama kaip duota tradiciškai; jai nereikia racionalaus pagrindimo. Tačiau kai visuomenė tampa sudėtingesnė, racionalaus pagrindimo reikia; moralinio kodekso nebegali būti laikomasi nesusimąstant, tarsi jis nepriklausytų apgalvoto sprendimo sričiai. „Tikėjimas disciplina nerodo, – patvirtina Durkheimas, – kad disciplina būtinai susijusi su aklu ir vergišku paklusnumu". Diferencijuotoje visuomenėje, kur vyrauja moralinio individualizmo idealai, pri-

sitaikymas turi prilygti „ne pasyviai rezignacijai, bet šviesiam atsidavimui"[7].

Oficiali auklėjimo sistema, Durkheimo įsitikinimu, gyvybiškai svarbi įskiepijant moralines pažiūras ir gebėjimus, reikalingus visuomenėje, orientuotoje į sekuliarius idealus. Savo paskaitose apie pedagogiką jis nesuvedė sąvokos „edukacija" reikšmės vien į reikšmę „oficialus mokymas", o vartojo ją panašiai, kaip anglai vartoja žodį „socializacija", nes norėjo imtis tyrinėti moralinį ir intelektualinį vystymąsi skirtingomis evoliucijos pakopomis. „Edukacija", pagal Durkheimo apibrėžimą, „yra suaugusių kartų daroma įtaka tiems, kurie dar nepasirengę socialiniam gyvenimui"[8]. Remdamasis savo pažiūromis į moralės filosofiją apskritai, Durkheimas pabrėžė, kad bergždžia stengtis formuluoti abstrakčias auklėjimo vertybes; įvairios auklėjimo sistemos siekia skirtingų idealų, priklausomai nuo visuomenės tipo. Skirtinguose visuomenės sluoksniuose skirtingas auklėjimas: ankstesnėse visuomenėse literatūra ir kiti lavinamieji menai buvo mažų elito grupelių privilegija. Šiandien, priduria Durkheimas, klasės vis dar smarkiai skiriasi pagal tai, koks kiekvienos jų oficialus auklėjimo lygis ir pobūdis. Tačiau, pakartodamas teiginį iš „Darbo pasidalijimo", jis tvirtino, kad tie skirtumai turi išnykti: vaiko gaunamo auklėjimo nebeturi nulemti klasės, kurioje jam teko gimti, padėtis. Kita vertus, šių dienų visuomenės esminis bruožas yra profesinė specializacija, ir kadangi kiekviena profesija reikalauja specialaus pažinimo, vaikui sulaukus tam tikro amžiaus moderni ugdymo sistema turi atitikti jo pašaukimą. Ši įvairovė nebesirems „neteisingu nelygiateisiškumu", bet atspindės lavinimo sistemos įvairovę. Tačiau kad ir kokios specializuotos taptų konkrečios ugdymo formos, liks bendras ugdymo patirties branduolys. Taip bus ateity, tokių pavyzdžių visuomet pasitaikydavo ir praeity. Netgi Indijoje, kur yra kastų sistema, kur visuomenės sluoksniai griežtai ir nepajudinamai apibrėžti, buvo įsitikinimų, kuriuos išmoko suprasti kiekvienas, dievų, kuriuos turėjo pripažinti visi. Kadangi šiuolaikinė moralė tampa sekuliari, turi išnykti teistinis ugdymo turinys: šiuolaikinė auklėjimo sistema turi perteikti sekuliarias vertybes ir elgesio normas,

kurios leistų veikti savarankiškai, kaip reikalauja diferencijuotas darbo pasidalijimas.

Prancūzijoje XIX a. pabaigoje valstybės vaidmuo švietimo ir auklėjimo sistemoje buvo vis dar nesutarimų objektas, ilgai truko kova dėl sekuliarios švietimo kontrolės. Durkheimas tiesiai pareiškė, kam jis simpatizuoja ir ką skelbia jo moralės ir auklėjimo analizė. Tie, kurie tebemano, kad už auklėjimą turėtų būti atsakinga pirmiausia šeima ar Bažnyčia, arba abi kartu, neatitinka modernios visuomenės tvarkos reikalavimų. Jų įsitikinimu, valstybės vaidmuo turėtų būti minimalus. Bet valstybė šiuolaikinėje visuomenėje yra lemiama moralinė institucija, tad negali likti nuošalyje nuo auklėjimo sistemos. Valstybė turi priimti bendrą mokyklų programos kryptį ir garantuoti, kad pastaroji atspindės idealus, kuriais gyvena visuomenė, taip pat laiduoti, kad vaikai bus lavinami toms pareigoms, kurias jie turės užimti konkrečiame darbo pasidalijime. Durkheimas pripažino, kad valstybė turėtų toleruoti mokyklų, kurių ji pati tiesiogiai netvarko, tęstinumą: bet vis dėlto privalėtų turėti galią peržiūrėti tokių mokyklų mokymo programą.

Jo skaitomose auklėjimo paskaitose („Moralinis auklėjimas") aptarta modernios mokyklos sociologija ir mokytojo pareigos. Durkheimo dėmesio centre – mokyklos disciplinos prigimtis, jos ryšys su moralinės disciplinos poreikiais apskritai. Vaikų elgesyje vyrauja nepastovūs egoizmo impulsai; jų dėmesys greitai šokinėja, emocijos, nuotaika keičiasi, jie nelengvai pakenčia moralinės disciplinos reikalaujamą elgesio reguliarumą. Tad auklėjimas privalo išmokyti „suvaldyti troškimus ir susitvardyti", nors šias savybes galima išsiugdyti tik palaipsniui. Pasak Durkheimo, vaikų betarpiškas ir įnoringas, nepastovus elgesys labai panašus į paprastesnių visuomenių suaugusiųjų elgesį. Vadinasi, ugdymo procesas pažangiose visuomenėse trumpai atkartoja visos civilizacijos raidos bruožus. Tai nėra vien problema, kaip padrąsinti vaikuose glūdinčias dar užslėptas tendencijas, nes, kaip buvo aiškinta analizuojant bendrą moralinį elgesį, moraliai elgsenai visuomet būdingi tam tikri suvaržymai, su kuriais gali susikirsti egoistiniai polinkiai, sukeldami susierzinimą. Moralinis vaiko auklėjimas turi pasinaudoti dviem jo prigimties bruožais: stipria įtaka, kurią vaiko el-

gesiui daro įprotis, ir poveikiu, kurį gali turėti suaugusio žmogaus autoritetas. Įprotis gali būti performuotas į moralinę discipliną. Bet mokytojas privalo taip pat būti moralinis pavyzdys, kuris sąlygoja vaiko elgesį savo elgesiu tiek pat, kiek tiesioginiais pamokymais.

Kalbant apie bausmės ir atpildo panaudojimą mokyklose, Durkheimo auklėjimo sociologijoje iškyla dvi moralinių sankcijų formos – pozityvi ir negatyvi. Disciplinos įdiegimas mokyklose dažnai asocijuojasi tiek su fizinėmis, tiek su kitokiomis bausmės formomis, kurias galima skirti neklusniems vaikams. Kiek stipri turėtų būti socialinė drausmė klasėje ir ar mokyklos ateityje turėtų išsaugoti kūno bausmes? Durkheimo pavaizduota klasės atmosfera atrodo griežta. Moralinis savarankiškumas, kurį turi padėti išsiugdyti moderni mokykla, įgyjamas ne per žaidimą ar laisvą saviraišką. Vaikas „privalo būti įvestas į protingus, rimtus gyvenimo dalykus". Kita vertus, mes turėtume pripažinti, kad „socialinis gyvenimas nėra karinis gyvenimas". Moralinis kodeksas turi būti trokštamas ir patrauklus, bet ir reikalaujantis susivaldymo: „Taisyklės pažeidimą sutramdančių sankcijų baimė nežadina pagarbos disciplinai"[9]. Mokykla, kurioje dažnai ir rūsčiai taikomos bausmės, yra kaip tik tokia, kurioje autoritetai praranda disciplinai būtiną moralinę pagarbą. Viena auklėtojų siūloma baudimo teorija teigia, jog reikia vaiką nubausti už blogus darbus, kad užkirstume kelią blogam elgesiui ir kad kiti jo nemėgdžiotų: čia bausmės funkcija – atgrasyti nuo blogų darbų. Durkheimas neneigė, kad kartais jos gali prireikti, bet represyvaus įstatymo teorijoje, išdėstytoje „Darbo pasidalijime", nemano, kad atgrasymas yra pagrindinis veiksnys. Baudimas neturėtų būti suvokiamas vien kaip įgąsdinimas, skatinantis viešai teisingą elgseną, nes toks elgesys nėra tikrai moralus. Apie bausmės taikymą mokyklose galima pasakyti tą patį kaip ir apie represyvų įstatymą platesnėje visuomenėje: reikia pripažinti, jog mokykloje, kaip ir apskritai įstatyme, bausmė turėtų atitikti nusikaltimą; to negalima paaiškinti atgrasymo teorija, kuri logiškai reikštų, kad bausmės turėtų būti suskirstytos pagal polinkio į blogą elgesį rimtumą, o ne pagal paties blogo poelgio sunkumą. Bausmė yra reakcija į moralinių taisyklių pažeidimą ir gina jų šventumą parodyda-

ma, kad pažeistos jos nepraranda autoriteto. Mokytojas turi sugebėti valdyti bausmes, nes jis įkūnija moralinį autoritetą, ir bausmės aktu turi parodyti savo ištikimybę suabejotoms vertybėms. Tačiau tai rodo, kad bausmė nėra disciplinos šaltinis mokykloje; jos taikymas tik padeda apginti autoritetą. Auklėjimo disciplinai svarbu ne tai, kad kaltoji pusė kentėtų, bet kad ji būtų ryžtingai papeikta ir suprastų bei pripažintų, jog moralinės taisyklės – šventos. Vadinasi, kūno bausmės mokykloje turi būti draudžiamos, padarė išvadą Durkheimas. Jos ne tik nepaveikia taip, kaip tikisi tie, kurie mano, kad bausmė atgraso, bet gali smarkiai pjautis su tais moraliniais idealais, kurie dabartinei visuomenei tapo labai svarbūs: su moralinio individualizmo skelbiama pagarba individo laisvei ir orumui. „Vienas iš pagrindinių moralinio auklėjimo tikslų yra įkvėpti vaikui žmogiško orumo jausmą. Kūno bausmė yra nuolatinis šio jausmo pažeidimas"[10].

Durkheimo pranešimas apie pedagogikos istoriją Prancūzijoje (*L'Évolution pédagogique en Françe*) vargu ar buvo sutiktas su tokiu dėmesiu, kokio jis vertas aptariant jo raštus. Tai svarbus savarankiškas darbas, bet jis taip pat padeda paaiškinti kitus Durkheimo sociologijos aspektus. Jis remiasi perspektyvomis, išplėtotomis „Darbo pasidalijime", bet yra kur kas konkretesnis ir istoriškesnis negu minėta studija. Istorijos reikšmė sociologiniam aiškinimui iš tiesų yra daug aiškiau išryškinama *L'Évolution pédagogique* negu bet kuriame kitame didžiajame Durkheimo darbe. Durkheimas stengėsi parodyti, kad auklėjimo teorija ir praktika patyrė pasikeitimo procesą, atspindėjusį tai, ką išgyveno visa visuomenė. Prancūzų pedagoginė sistema patyrė „intelektualinę sumaištį", joje išliko stipriai įsigalėjusių tradicinių mokymo programų liekanos, atkakliai besilaikančios greta naujų pasiekimų, pavyzdžiui, tiksliųjų mokslų, besivaržančių su tebevyraujančia klasikine filologija, įvedimo. Imdamasis istoriškai analizuoti pedagoginių sistemų raidą, Durkheimas stengėsi parodyti, kurios ugdymo atšakos turėtų būti palaikomos, o kurie elementai atmesti.

Pagrindinį vaidmenį Vakarų mokyklų sistemos evoliucijoje, skelbė Durkheimas, suvaidino viduramžių krikščionybė. Antikoje ugdymo tikslas buvo leisti vaikui įgyti tam tikrų pa-

vienių talentų: Graikijoje vyravo artistiniai ar estetikos menai, Romoje – praktiškesni. Bet nė vienoje jų ugdymas nebuvo vieningas procesas, apibrėžtas vieta ir laiku, kaip tapo vėliau. Viduramžių krikščionybė padėjo išsaugoti kai kuriuos pagonių romėnų lavinimo akcentus, įpindama juos į kur kas dėmesingiau pabrėžiamą moralinę discipliną. Krikščionybė sustiprino „sampratą, kad kiekviename iš mūsų glūdi esminis buvimo būdas, iš kurio kyla konkrečios intelekto ir supratimo formos ir kuriame jos susivienija; ir kaip tik šio esminio buvimo būdo reikia pasiekti, jeigu nori įgyvendinti savo kaip auklėtojo užduotį ir padaryti ilgalaikį poveikį... Šio rezultato galima pasiekti tik tuomet, jei vaikai visuomet gyvens toje pačioje moralinėje aplinkoje, visuomet ją jaus, bus visiškai jos apsupti ir jos veikimo negalės išvengti. Tai paaiškina auklėjimo ir net viso vaiko gyvenimo sutelkimą krikščionybės organizuotose mokyklose"[11]. Auklėjimo atžvilgiu, teigia Durkheimas, viduramžiai tikrai nebuvo neįdomus pereinamasis Vakarų Europos kultūros raidos etapas; priešingai, tuomet susiformavo socialinės struktūros, kurių įtaka nuo tada išsišakojo į mūsų šiuolaikinį socialinį gyvenimą.

Švietimo tikslas net labai įvairiasluoksnėje visuomenėje nėra vien lavinti vaiko įgūdžius, esmingesniu lygmeniu jis orientuotas sukurti bendras asmenybės nuostatas. Šių dienų socialiniame pasaulyje jos nebėra vien krikščioniškos; vaiko perimtos vertybės yra pasaulietinės. Bet šių vertybių ištakos – krikščioniški įsitikinimai, lygiai kaip mokyklos struktūra prasidėjo nuo viduramžių bažnytinių mokyklų. Šiuolaikinėje visuomenėje, kur mokymo procesas vis labiau ir labiau plečiasi ir šeima netenka dalies savo įtakos vaiko ugdymui, dar reikšmingesnis tampa mokyklos kaip socialinės ir moralinės mokymosi aplinkos vientisumas.

Durkheimas pradedant viduramžiais skyrė tris didžiuosius ugdymo teorijos ir praktikos raidos etapus. Scholastinėje epochoje, kuri truko nuo XII a. iki Renesanso, pradine forma jau buvo sukurta dauguma pagrindinių šiuolaikinę lavinimo sistemą sudarančių elementų: mokyklos, universitetai, fakultetai, moksliniai laipsniai. Renesansas paskatino naują etapą. Jis pasižymi tuo, kad suiro vieninga ir rišli krikščioniška moralinė

sistema ir išsirutuliojo skirtingi idealai, auklėjimo sistemoje religinę moralę ėmė pakeisti humanistinės vertybės. Trečias etapas prasideda XVIII a. pabaigoje ir vis dar tęsiasi; čia auklėjimas tampa galutinai sekuliarizuotas ir mokslas mokymo programoje užima pagrindinę vietą. Tai parodo, kuria kryptimi auklėjimas turi plėtotis toliau. Pasak Durkheimo, ankstyvuoju modernaus periodo tarpsniu daug nuveikė protestantizmas, ypač liuteronizmas: todėl šis etapas sparčiau pažengė Vokietijoje negu Prancūzijoje. Humanistiniame auklėjimo etape vyravo nuostata, kad žmogaus prigimtis yra universali ir nekintama, ir geriausiai ją ištyrinėjo klasikinė literatūra, filologija ir istorija. Šis ugdymo tipas buvo svarbus pamatas moraliniam individualizmui iškilti, bet dabar jau atgyvenęs. Individo orumas ir autonomiškumas moraliniame kodekse darosi vis svarbesnis, tačiau nebemanoma, kad žmogaus prigimtis pastovi, o pripažįstamas žmogaus elgesio nepastovumas. Šiandien iš auklėjimo reikalaujama išugdyti užuojautą kitiems ir kitų supratimą, gebėjimą priimti pasikeitimus ir suvokti žmonijos galimybes. „Taigi tęskime humanistų darbą,– padarė išvadą Durkheimas,– bet transformuodami jį ir įdiegdami naujų idėjų. Pasinaudokime klasikų raštais, bet ne tam, kad supažindintume vaiką su ta abstrakčia ir bendra žmogaus samprata, kuri buvo XVII a. idealas, o kad parodytume jam žmogų, koks jis yra, iki kraštutinumo nepastovų ir be galo sudėtingos prigimties, įgaunančios pačias įvairiausias formas“[12].

5. RELIGIJA IR PAŽINIMO TEORIJA

Pats nebūdamas tikintis, Durkheimas vis dėlto turėjo pagrindo pripažinti religijos reikšmę moraliniam elgesiui. Užaugęs ortodoksiškoje žydų aplinkoje, jis negalėjo nejausti tiek išpažįstamų įsitikinimų poveikio kasdieniam elgesiui, tiek elgesio darnos su religine pasaulėžiūra. Kad ir kokią įtaką jo paties auklėjimas galėjo turėti jo sociologinėms idėjoms, jau pačiuose ankstyviausiuose savo darbuose jis tikrai domėjosi religijos socialinių ištakų ir prigimties problemomis. Tarp pirmų spausdintų jo straipsnių buvo ilga Guyau'o darbo *L'Irréligion de l'avenir* (iš čia jis perėmė terminą „anomija") apžvalga. Guyau teigė, kad religija išteka iš dvigubo šaltinio: intelektinio poreikio suprasti mus supantį pasaulį ir praktinės socialumo reikmės. Durkheimas aiškino, jog tai pagal svarbą turėtų būti išdėstyta atvirkštine tvarka: religija kyla iš praktinių gyvenimo visuomenėje poreikių. Nebuvo taip, kad žmonės pirma sugalvotų dievus, o paskui susietų tas idėjas su savo socialine veikla. Pažintinis religinių idėjų formulavimas išreiškia jau esamus socialinius jausmus, kurie yra ankstesni nei jų sąmoningi apmąstymai. Viename Durkheimo straipsnyje apie Vokietijos socialinę mintį reikšmingai aptariama Wundto religijos teorija. Wundtas, pasak Durkheimo, pateikia įtikimesnę nuomonę apie esminius religijos bruožus negu Guyau. Wundtas parodė, kad paprastesnėse visuomenėse religija yra pagrindinis socialinio susitelkimo šaltinis; religiniai tikėjimai – tai grupė „metafizinių svarstymų apie daiktų prigimtį ir tvarką", bet susieta su ritualininėmis elgesio formomis ir moraline disciplina. Religija tokiose visuomenėse yra altruistinių pažiūrų šaltinis. Jos „apriboja egoizmą, nuteikia žmogų pasiaukojimui ir nesuinteresuotumui", vadinasi, susieja jį su „kažkuo kitu nei jis pats, padaro priklausomą nuo aukštesnių galių, simbolizuojančių idealą"[1].

Pakankamai aišku, kaip labai šios ir panašios idėjos, Durkheimo perimtos iš kitų pirmtakų ir amžininkų savo intelektinės veiklos pradžioje, paveikė „Darbo pasidalijime" išsakytas pažiūras. Dauguma svarstymų apie mechaninį solidarumą, kuriuos Durkheimas išdėstė toje knygoje, yra neoriginalūs, ir galima sakyti, kad ne jie labiausiai domino autorių (juk knygos paantraštė buvo „studija apie išsivysčiusių visuomenių organizaciją"). Tačiau „Darbo pasidalijime" jau pripažįstama, kad religija nulemia elgesio būdą ir įsitikinimus, siejančius mažiau išsivysčiusias visuomenes, ir nors religijos prigimtis analizuojama tiesiogiai tik gana trumpuose fragmentuose, išskyrus skyrių apie religinius nusikaltimus, tuose fragmentuose glūdi svarbiausi punktai, po devyniolikos metų išplėtoti „Elementariose formose". Durkheimas atmeta idėją, kad religiją galima apibrėžti kaip būtinai susijusią su antgamtinėmis esybėmis ar dievais. Jis teigia, kad religiniai įsitikinimai išreiškia socialinio sąryšingumo pobūdį; kad religija yra pradinis šaltinis visų minties formų, kurios vėliau tapo sekuliarizuotos, ir galiausiai, nors vykstant socialinei diferenciacijai religijos įtaka kasdieniame gyvenime kaskart mažėja ir senosios dievybės išnyksta, naujieji moralinio individualizmo idealai išlieka iš esmės religinio pobūdžio[2]. Tačiau nė viena iš šių temų išsamiau „Darbe ir pasidalijime" neišplėtota. Durkheimui rūpėjo ne pats mechaninis solidarumas, bet jį pakeičiantis naujas solidarumas, organizuojamas per darbo pasidalijimą, ir darbo pasidalijimo padariniai ginčui dėl individualizmo likimo šiuolaikinėje visuomenėje.

Todėl į „Elementarias formas" reikėtų žiūrėti kaip į tiesioginį tęsinį minties gairių, kurios patraukė Durkheimą nuo pat ankstyvojo mokslinės veiklos etapo. Tai nėra nesvarbu, kaip gali atrodyti. Daugelis šalutinių Durkheimo aiškintojų tikino, esą darbas, galiausiai virtęs veikalu „Elementarios formos", rodo ryžtingą akcentų poslinkį palyginti su pirmaisiais jo darbais. Taigi, pagal labai įtakingą Talcotto Parsonso studiją apie Durkheimą[3], jo darbai skirti išspręsti abstrakčiai „tvarkos problemai", iš pradžių iškeltai Hobbes'o: kas apsaugo visuomenę, kad ji neatkristų į tokią padėtį, kai kiekvienas individas kovoja su kitu, kai vyksta „visų karas su visais"? „Darbo pa-

sidalijimą" Parsonsas laiko ankstyvu ir nevykusiu mėginimu išspręsti šią problemą; vėlesnėje savo intelektinėje veikloje, ypač „Elementariose formose", teigia jis, Durkheimas pasitraukė nuo ankstesnio natūralizmo prie idealizmui artimesnės pozicijos. Bet ši interpretacija neišlaiko atidesnio patikrinimo. Savo ankstyvuose raštuose Durkheimas laikėsi nuomonės, kad, jo žodžiais tariant, „visuomenė yra idealas", bet pabrėžė, jog toks požiūris visiškai suderinamas su natūralistiniu sociologijos traktavimu. Iš tikrųjų jis niekuomet per daug nesidomėjo Parsonso minima „tvarkos problema", teigdamas, kad Hobbes'o pažiūros, grindžiamos argumentais apie pirmykštę padėtį, tiesiog nesvarbios sociologijai, kuri turi jas pranokti.

Tad kas skiria vėlesnį Durkheimo darbą apie religiją nuo ankstyvųjų jo darbų idėjų – juk jis pats pripažino, kad religijos reikšmę visiškai suprato tik maždaug XIX a. paskutiniame dešimtmetyje? Į šį klausimą nėra labai sunku atsakyti. Viena iš priežasčių, kodėl britų ir amerikiečių antropologų darbai Durkheimui pasirodė žadinantys mintį, yra tiesiog ta, kad čia jis pirmąkart aptiko nuodugniai ištyrinėtas tradicines visuomenes. Jis ypač nepritarė tokiam lyginamojo metodo stiliui, kuriuo naudojosi Frazeris, Tyloras ir Robertson-Smithas – „etnologijos kompiliacijai", kaip vėliau šis pradėtas vadinti,– bet rado ten medžiagos, daugiausia susijusios su religija, ritualu ir mitu, lobyną, daug svarbesnį negu vokiečių etnologų darbai, kuriuos jis rimtai studijavo rašydamas „Darbo pasidalijimą" ir „Savižudybę". Be to, nuo 1890 m. pasirodė pirmos didesnės praktinių tyrimų studijos apie Australijos gentis: Durkheimas čia rado turtingesnį empirinės medžiagos apie menkiau išsivysčiusias visuomenes šaltinį nei bet kur ligi šiol. 1900 m. žurnale *Année sociologique* jis apžvelgė garsią Spencerio ir Gilleno studiją „Vidurio Australijos čiabuvių gentys" (1899) ir labai plačiai ja naudojosi „Elementariose formose".

Antra, Durkheimas pradėjo teoriškai kur kas aiškiau suprasti, kokie gyvybiškai svarbūs ritualai ir apeigos religiniam tikėjimui palaikyti. „Darbo pasidalijime" liko neišaiškintos mechaninio solidarumo ištakos: į neblėstančią visuomenės narių ištikimybę įsitikinimams ir vertybėms, nuo kurių priklauso so-

cialinis solidarumas, žvelgiama kaip į savaiminę. Vėliau Durkheimas suprato, kad taip nėra; periodiškos apeigos tokį įsipareigojimą labai palaiko. Robertson-Smitho darbai, regis, padarė čia esminę įtaką jo idėjų krypčiai (Robertson-Smithas, kaip vėliau ir Durkheimas, laikė totemizmą paprasčiausia religijos forma, susijusia su segmentinėmis klanų bendruomenėmis).

Galiausiai Durkheimas pradėjo labiau tiesiogiai domėtis religinių tikėjimų pažintiniu turiniu. Jo paties žodžiais tariant, kolektyvinio vaizdinio (*representation collective*), kolektyvinės idėjos (*collective idea*) sąvoka vis dažniau ėmė nurungti kolektyvinę sąžinę (*conscience collective*), kurią jis rinkosi ankstesniame darbe. Pirmuoju kūrybinės veiklos tarpsniu jis labiausiai domėjosi Kanto tema – moraliniu imperatyvu ir stengėsi parodyti, kad moralinių imperatyvų kilmė yra socialinė. Tačiau jei taip galima pasakyti apie moralę, tai gal ir apie pažinimą; kaip tik šitai ir pradėjo skelbti Durkheimas. Taigi vėlesniuose Durkheimo darbuose iškyla antra „sociologinio kantizmo" gija: jis stengiasi parodyti, kad pagrindinių Kanto proto kategorijų ištakos yra visuomenė.

„Elementarių formų", kaip ir visų didžiųjų savo veikalų, pradžioje Durkheimas stengėsi tiksliai apibrėžti tyrinėjamą reiškinį. Daugelis, galbūt didumą, ankstesnių autorių numanomai arba atvirai aiškino, kad religijos esmė – antgamtinių esybių egzistavimo pripažinimas. Bet antgamtiškumo idėja, pareiškė Durkheimas, susiformavusi visai neseniai, nes ji suponuoja tam tikro masto sekuliarizaciją; „antgamtiška" turi prasmę tik tuomet, kai priešpriešinama „gamtiniam pasauliui", valdomam objektyvių dėsnių. Išskirtinis religijos bruožas nėra ir dievai bei deivės. Galima lengvai rasti pavyzdžių iš didžių religijų, kur dievo idėjos nėra (Durkheimas tam teiginiui paremti paminėjo budizmą). Išskirtiniausias religinių įsitikinimų ir simbolių bruožas yra laikysena, su kuria prie jų artinamasi, kuri juos visiškai atskiria nuo kasdienio gyvenimo veiklos. Visi religiniai tikėjimai remiasi prielaida, kad realybė poliariškai skirstoma į dvi priešingas daiktų grupes: į „sakralinius" ir „profaninius". Sakraliniai daiktai yra garbinimo ir pagarbos subjektai, vadinasi, visiškai atskiriami nuo gyvenimo profaniniame pasaulyje. Tie, kurie pereina iš vienos

srities į kitą, turi iškęsti apsivalymo ir iniciacijos ritualus; taip visuomet nutinka, kai jaunas žmogus sulaukia amžiaus, leidžiančio jam tapti pilnateisiu religinės bendruomenės nariu. Individai, įpareigoti tobuliausiai įkūnyti religinės bendruomenės idealus, paprastai turi visiškai pasitraukti nuo profaninio pasaulio. „Taip atsiranda vienuolystė, dirbtinai organizuota nuošaly nuo natūralios aplinkos, kurioje šio pasaulio gyvenimą gyvena eilinis žmogus... Taip atsiranda mistikų asketizmas, siekiantis išrauti iš žmogaus bet kokį prisirišimą prie profaninio pasaulio, kuris lieka jo viduje"[4].

Tačiau religijai apibūdinti sakrališkumo ir profaniškumo dualizmo nepakanka. Religiją sudaro ne tik įsitikinimai, bet ir praktika, arba ritualai ir apeigos. Kiekvienoje religijoje egzistuoja „bažnyčia". Durkheimas vartojo tą sąvoką ne specializuotai hierarchijai ar kunigystei nusakyti, o veikiau pažymėti sutvarkytai socialinei tikinčiųjų organizacijai. Su religija susijusi socialinė praktika vyksta tokios organizacijos atmosferoje. Durkheimo požiūriu tai vienas iš pagrindinių veiksnių, skiriančių religiją nuo magijos. Magija dažnai turi ritualą, bet neturi bažnyčios; magas – ne viešas bendruomenės lyderis, o individas, kurio klientūra amorfiška. Taigi religiją galima apibrėžti kaip vieningą įsitikinimų ir praktikos sistemą, susijusią su sakraliniais daiktais, taip sakant, atokiais ir draudžiamais daiktais, – įsitikinimų ir praktikos sistemą, kuri į vieną moralinę bendruomenę, vadinamą bažnyčia, telkia visus tuos, kurie jos laikosi" (p. 62).

Empirinė medžiaga, kuria grindžiami „Elementariose formose" iškelti argumentai, paimta iš studijų apie Australijos totemizmą, kuris, pasak Durkheimo, yra „pati primityviausia ir paprasčiausia šiandien žinoma religijos forma" (p. 13). Evoliucinės diferenciacijos samprata, kuria Durkheimas rėmėsi savo darbe, reiškė, kad jis neturėjo didesnių dvejonių dėl to, jog paprasčiausia religijos forma turi būti paprasčiausio tipo visuomenėje. Paties paprasčiausio tipo visuomenėje galime aptikti religiją pačia „elementariausia forma", taip sakant, galime rasti pačius pagrindinius religinio gyvenimo elementus, kurie sudaro pamatą vėliau išsirutuliojusioms labiau diferencijuotoms religijoms. Durkheimo įsitikinimu, totemizme glūdi visi svar-

būs bruožai, kuriuos aptinkame netgi tokiame sudėtingame išplėtotame tikėjime kaip krikščionybė. Nuodugniau tyrinėdami totemizmą, galime prieiti visuotinai pritaikomas išvadas. Durkheimas tą labai pabrėžė. Tokia pat moksliška ir pagrįsta kaip lyginamasis metodas sociologijoje yra ir atidi analizė pavienio labai svarbaus reiškinio, suvokto visais jo aspektais.

Pagrindinis toteminių Australijos bendruomenių organizacijos modelis yra klanų sistema. Klanui būdingi du požymiai. Klano nariai žiūri į kits kitą kaip į giminaičius, ir ne todėl, kad turėtų aiškių kraujo ryšių, bet kad turi tą patį vardą. Antra, šis bendras vardas – tai pavadinimas daikto tipo, totemo, kuris visiems klano grupės nariams turi ypatingą reikšmę. Kiekvienas klanas turi savo konkretų, su niekuo nesidalijamą totemą. Kosminiai reiškiniai, toleruojami labiau išsivysčiusiose religinėse sistemose – saulė, mėnuo, žvaigždės ir t. t. retai kada būna totemai, nors kartais būna. Totemais dažniausiai tampa paprastesni artimos aplinkos objektai: gyvuliai ar augalai. Dažniausiai totemas yra ne konkretus objektas, bet objektų grupė, pavyzdžiui, gyvūnų rūšis. Totemas yra daug daugiau negu vien vardas. Tikima, kad jis turi išskirtinių klano bruožų, jis yra daugybės ritualų subjektas, ir kaip tik pagal santykį su juo pasaulis skirstomas į sakralinį ir profaninį. Totemas, pasak Durkheimo, „yra sakralinių daiktų prototipas" (p. 140). Toteminio daikto sakrališkumas būdingas ir jo atvaizdui. Panašių ritualų, kurie susiję su toteminiu objektu, reikalauja ir toteminiai vaizdai, išraižyti ant materialių daiktų ar ištatuiruoti asmens kūne; jų dažnai atkakliau laikomasi negu tų, kurie susiję su pačiu toteminiu daiktu. Be paties totemo ir grafinio jo vaizdo, yra trečia grupė daiktų, turinčių sakralinių savybių. Tai patys klano nariai. Labiau išsivysčiusiose religijose neretai pasitaiko, kad dauguma religinės bendruomenės narių yra profaninės būtybės, sakralinei sferai betarpiškai priklauso tik specializuota religinių vadovų, arba kunigų, grupė. Totemizme yra kitaip.

Trys objektų tipai, kuriems pripažįstamos sakralinės savybės – totemas, totemo ženklas ir klano nariai – totemizme kiekvienas susijęs su kosmologine sistema. Tai esminė Durkheimo argumentacijos dalis, jis pasitelkė ją, kad išplėtotų tikrai

originalų teiginį. Kaip aiškino Durkheimas, anksčiau ta tema rašę autoriai visai ignoravo totemizmo kosmologiją, nes jie nepajėgė suprasti, koks svarbus tas faktas, kad klano nariai turi sakralinių savybių. Jie turi jų dėl bendro tapatumo su savo totemu: bendras individo ir totemo vardas kartu reiškia abiejų prigimties tapatumą. Dauguma tyrinėtojų, suformuotų Europos kultūros, klaną laikė tokia pat žmonių grupe kaip ir bet kuri kita. Bet australai nedaro tokio skirtumo tarp gamtos ir žmogaus kaip mes; genties nariai jiems irgi gamtos dalis. Totemas yra organizuojantis sutvarkytos viso kosmoso klasifikacijos principas. Tam tikras daiktas bus priskirtas konkrečiam klanui kaip patenkantis į jo sritį: jis turės tą patį totemą kaip ir klano žmonės. Antras daiktas arba daiktų tipas priklausys kitam klanui. Vadinasi, saulė bus priskiriama vienam totemui, mėnuo – kitam ir t.t. Taip susidarys sudėtinga ir visa apimanti gamtos klasifikacija. Šią savo analizės dalį „Elementariose formose" Durkheimas pagrindė studija apie primityvią klasifikaciją, parašyta kartu su Maussu ir 1903 m. išspausdinta *Année sociologique*. Šioje monografijoje jie norėjo parodyti, kad panašūs kaip Australijos totemizme klasifikacijos principai randami Šiaurės Amerikoje, zunių ir sijų gentyse; stengėsi ištirti ir tradicines Kinijos ir Graikijos religijas. Nors nėra prieinamos medžiagos, kuria būtų galima istoriškai pagrįsti Kinijos ir Graikijos klasifikacijos sistemų raidą nuo toteminių formų, esminiai principai, teigė jie, yra tie patys. Klasifikavimo sistemų išraiška – mitologija; taigi graikų dievams buvo priskirti specifiniai reiškiniai, ryšiai tarp dievybių atitiko koordinacijos ir hierarcijos ryšius visoje gamtoje. „Vadinasi, primityvios klasifikacijos,– darė išvadą Durkheimas ir Maussas,– yra ne pavienės ir išskirtinės, neturinčios analogijų su civilizuotesnių tautų sudarytomis klasifikacijomis; priešingai, jos atrodo susijusios, nenutrūkstamai besitęsiančios iki pirmųjų mokslinių klasifikacijų"[5]. Primityvios klasifikacijos yra „pirmoji gamtos filosofija". Toteminės klasifikacijos sistemas persmelkia religijos įtaka. Atsiradus labiau išsivysčiusioms religijos formoms, kai pasirodo dievai, kiekvienas jų vadovauja tam tikrai gamtos reiškinių grupei, kuri gauna energiją iš to dievo. Vis dėlto vėlesnėje pakopoje, stiprėjant mąstymo seku-

liarizacijai, išnyksta patys dievai; tačiau iš religijos kilusios klasifikacijos vis dar palieka savo įspaudą vėlesnėse mokslinėse klasifikacijose.

Kadangi toteminiuose tikėjimuose religijos įtaka yra tokia viską aprėpianti, sakralinės totemo savybės negali kilti iš paties toteminio daikto savybių: klano žmonės ir totemo atvaizdas sužadina tokius pat jausmus kaip ir pats toteminis daiktas. Jų religiniai bruožai turi kilti iš jiems bendro šaltinio – „anonimiškos ir neasmeninės jėgos", kuri glūdi visose tose trijose esybėse, bet kurios nereikia painioti nė su viena iš jų. Australijos totemizmo įsitikinimų sistemoje ši dieviška jėga nėra abstrakčiai atskirta nuo objektų, kuriuose ji įsikūnijusi. Šiek tiek toliau pažengusiose visuomenėse ji paprastai turi bendrą vardą: Melanezijoje vadinama *mana*. „Todėl toteminis principas,– darė išvadą Durkheimas,– gali būti ne kas kita kaip pats klanas, personifikuotas ir vaizduotei pateiktas regima gyvulio ar daržovės, tampančios totemu, forma". Visuomenė „turi visa, kas reikalinga sužadinti dieviškumo pajautimui" per stiprią įtaką, kurią ji daro savo individualiems nariams:

> *„dievas pirmiausia yra būtybė, apie kurią žmonės mano, kad ji aukštesnė už juos, ir nuo kurios jie jaučiasi priklausomi. Ar tai bus sąmoningas asmuo, kaip Dzeusas ar Jahvė, ar vien abstrakčios jėgos, kaip totemizme, ir vienu, ir kitu atveju garbintojas įsitikinęs, kad turi laikytis tam tikros elgsenos, jam iš prigimties skirtos sakralinio principo, su kuriuo jis jaučiasi vieningas" (p. 236–237).*

Tokia nuomonė nepaaiškina, kodėl religinė jėga turėtų būti susitelkusi tam tikrame toteme. Šis klausimas skyla į du: kodėl išvis egzistuoja totemas ir kodėl totemu turėtų būti pasirenkamas konkretus objektas? Pasak Durkheimo, į kiekvieną galima duoti gana aiškų atsakymą. Atsakymas į pirmąjį toks, kad totemas yra klano emblema; jausmai, kuriuos sukelia visuomenės viešpatavimas individui, priskiriami totemui kaip ryškiausiam grupės simboliui. Tai paaiškina, kodėl totemo atvaizdas laikomas dar sakralesniu už patį toteminį daiktą. Tam tikro objekto pasirinkimas totemu tiesiog rodo, kad su tais daiktais gru-

pė daugiausia susiduria. Australijos bendruomenėse gyvuliai yra dažnesni totemai negu augalai ar gamtos reiškiniai. Mat šios bendruomenės žvejoja ir medžioja; tad gyvulys „su jų gyvenimu labiau susijęs negu augalas" (p. 266). Įdomus Durkheimo teorijos aspektas – kad objektai, kuriems suteikiama dieviškų savybių, tam tikru mastu yra pasirinkti, sutartiniai, nes jie patys nėra sakralumo šaltiniai. Bet kurie kitu atveju visiškai utilitarūs objektai gali įgyti sakralų pobūdį vien dėl jų sąsajos su dievybe. Taip Kristaus drabužis yra sakralus tiesiog dėl to, kad jis juo vilkėjo. Be to, daikto sakralios savybės nepriklauso nuo pradinio jo tapatumo: drabužį padalinus į skiautes kiekviena jų bus tokia pat šventa kaip ir kita. Ši „užkrečiama" sakralinio daikto savybė padeda paaiškinti apie totemą išsidėsčiusią klasifikacijos sistemą: sakralinės totemo savybės išsisklaido į išorę – į daiktus ar reiškinius, su kuriais jis turi tam tikrą ryšį; pavyzdžiui, maistas, kurį jis ėda, augalija, kuri jį supa, ir t. t.

Galiausiai turime paaiškinti dievo sampratų išsirutuliojimą iš išsklidusios religinės idėjos, glūdinčios totemizme. Iš tiesų esama tokių Australijos genčių, kurios turi pradinę dievo sampratą. Pagrindiniai šios dievybės bruožai visuomet tie patys. Dievas yra nemirtinga būtybė, už kurią nėra svarbesnių ir aukštesnių; jis laikomas tiek žmogaus, tiek gamtos kūrėju. Tokio dievo idėja yra logiška totemizmo raida, „išreikšta tais pačiais principais, kuriais remiasi ir totemizmas" (p. 327). Totemizmas skatina garbinti protėvius, tai tampa genties narių religingumo šaltiniu. Gimstant vis naujoms kartoms, jie pradedami laikyti dievybėmis, turinčiomis aukščiausią dievą, kuris yra visų kitų protėvis ir pačios genties kūrėjas.

Tai primins, kad Durkheimas atkakliai teigė du savo religijos apibrėžimo elementus: sakralinių simbolių ir objektų egzistavimą ir jų ryšį su konkrečia apeigų praktika, organizuota bažnyčios. Kol kas ta teorija nustatė pirmojo, bet ne antrojo elemento šaltinį. Sakralumas, kaip visuomenės valdžios kopija, susijęs su dviem neatsiejamais moralės bruožais: atsidavimu ir įsipareigojimu. Bet kaip jie įskiepijami grupės narių elgesiui? Tai aiškinama reguliariomis kolektyvinėmis apeigomis. Australijos bendruomenių gyvenimas vyksta ciklais, kur kaitaliojasi religinės apeigos ir utilitari veikla. Didžiausią metų

dalį kiekviena gimininga grupė gyvena atskirai, atsidėjusi ekonominiams tikslams. Bet tam tikrais apibrėžtais laiko tarpais skirtingų klanų nariai susirenka drauge dalyvauti religinėse apeigose. Šie socialinės veiklos etapai griežtai kontrastuoja vienas su kitu. Kasdieniame gyvenime – medžiojant, žvejojant ar renkant miško gėrybes – vyksta paprasta rutiniška veikla; viešos apeigos, priešingai, yra labai intensyvios ir emocingos. Kaip tik apeiginiuose sambūriuose individas patiria didžiausią kolektyvo įtaką: jis nukeliamas į pasaulį, kuris dramatiškai skiriasi nuo jo veiklos profaniniame, utilitariame ekonominės gamybos pasaulyje. Per tokias apeigas sakrališkumas sukuriamas ir atkuriamas; egzaltacijos apimtas „žmogus savęs nebeatpažįsta" ir jaučiasi „valdomas ir nešamas tam tikros išorinės jėgos, kuri verčia jį mąstyti ir elgtis kitaip nei įprastu metu"(p. 249). Jis dalyvauja apeigose kaip sakralinė būtybė, permainai padeda puošmenos, kuriomis jis apsikarsto, arba kaukės, kurias užsideda. Religiniai ritualai, įsisiūbavus kolektyvo entuziazmui, ir skatina naujoves, ir padeda atnaujinti tikėjimą jau gyvuojančiais įsitikinimais bei simboliais. Kadangi šį poreikį atsinaujinti patiria visos religijos, visur periodiškai ar pakartotinai vyksta apeigos. Kasdienėje socialinio gyvenimo veikloje, kur žmonės užsiėmę utilitariomis užduotimis, vaikosi egoistinių interesų, kolektyvo galia individui darosi silpnesnė; religinės apeigos atgaivina ir palaiko kolektyvo idealus. Paprastose visuomenėse, kur tokie idealai yra socialinio glaudumo pamatas, kolektyvinės apeigos labiausiai palaiko grupės tęstinumą.

Totemizme su apeigine veikla susiję įvairūs ritualai – jų aspektų aptinkama visose religijose. Durkheimas skyrė „pozityviuosius" ritualus nuo „negatyviųjų". Pastarieji turi palaikyti sakralinės srities šventumą, jos išskirtinumą palyginti su profaninės veiklos pasauliu. Negatyvieji ritualai ar tabu yra užtvaros, kurios riboja ryšį tarp sakrališkumo ir profaniškumo ir parengia individą įžengti į religinę sritį. Perėjimą iš vienos srities į kitą pažymi apsirengimas specialiais drabužiais ar pasidabinimas papuošalais, susilaikymas ar sunkūs išmėginimai, kuriuos reikia ištverti. Tačiau visi negatyvieji ritualai turi vieną teigiamą aspektą: jie pašventina individą taip,

kad jis gali įeiti į sakralinę sritį. Tad ne visuomet tiksliai galima atskirti negatyviuosius ritualus nuo pozityviųjų. Pastarieji sudaro ritualo šerdį ir yra priemonė pasiekti vienybei su dieviškumu. Australijos totemizme pozityvieji ritualai paprastai organizuoti dviem etapais. Pirmajame etape vyksta ritualai, kurių tikslas – garantuoti toteminių gyvulių ar augalų klestėjimą. Po to formalūs ritualo veiksmai laikinai sustabdomi, nors religinio entuziazmo būsena išlieka stipri. Baigiamajame ceremonialo etape dalis totemo rituališkai suvalgoma, giedamos giesmės šlovinant kadaise gyvenusių klano narių, tiek žmonių, tiek ne žmonių, žygdarbius. Ši praktika yra ankstyvoji aukojimo institucijos, būdingos labiau išsivysčiusioms religijoms, pradžia. Aukojimas – vienijimosi su dieviškumu aktas, leidžiantis asmeniui įgauti sakralinių objekto savybių valgant jo kūną; kartu tai auka dievybei.

Ritualas, kurį dažnai sudaro iš pažiūros nereikšmingi veiksmai, daro įtaką jo atlikėjams savo moraline galia; ji plaukia iš kolektyvinio įsitikinimų ir simbolių, kuriuos jis padeda sukurti, patvirtinimo. Durkheimas pabrėžia, kad mes galime pastebėti šį reiškinį net religiniuose ritualuose, kurie vyksta nepaprastai sekuliarizuotose visuomenėse. Kai kurie žmonės, reguliariai lankantys krikščionių bažnyčią, gali gana skeptiškai žiūrėti į tam tikrų ritualų poveikį; bet jie vis vien tų ritualų laikosi, nes jaučia, kad tai neatskiriama nuo kolektyvo moralės patvirtinimo.

> *„Štai kodėl paviršutiniška kritika, kuria kartais paprastas racionalizmas nederamai užsipuola ritualinius priesakus, apskritai nepaveikia tikinčiojo: nes tikrasis religinės praktikos pateisinimas glūdi ne regimuose tiksluose, kurių ji siekia, o veikiau neregimame poveikyje, kurį ji daro protui ir sielai..." (p. 403).*

Dėl tų pačių priežasčių ritualai funkcionaliai yra lygiaverčiai vienas kitam. Taip sakant, realaus elgesio požiūriu nesvarbu, koks tai ritualas. Svarbu, ką jis padaro. Ir visi ritualai turi vieną svarbiausią funkciją – sustiprina grupės solidarumą. Santuokai, kaip ir krikštui, gali būti pasitelkta daug tokių pat išorinių ritualų.

Be kontrastuojančių pozityviųjų ir negatyviųjų ritualų, Durkheimas išskiria dar ir trečią formą: „apvalantieji" ritualai, kurie ypač susiję su gedulu. Kolektyvo poveikis tuose ritualuose toks pat kaip ir kituose, bet grupės buvimo sužadinamų ir sustiprinamų jausmų turinys kitoks. Ča vyraujanti emocija – liūdesys ar gedėjimas; Australijos bendruomenėms gedėjimo apeigos sukelia tikrą „baugų sielvartą". Iš tiesų „apvalantieji" ritualai nėra kitas ritualų tipas greta pozityviųjų ir negatyviųjų, nes jie patys turi ir negatyvių, ir pozityvių aspektų. Negatyvūs apvalantieji ritualai yra įvairūs susilaikymai ir draudimai: pavyzdžiui, gedėtojui draudžiama tam tikrą laiką ištarti mirusiojo vardą ar privalu likti netoli tos vietos, kur įvyko mirtis, arba jis turi susilaikyti nuo įprastos ekonominės veiklos ir t. t. Pozityvūs apvalantieji ritualai – raudojimas, aimanavimas, savęs sudarkymas ir vilkėjimas specialiais drabužiais. Laidojimo apeigos paskatina laikytis abiejų rūšių ritualų; sielvartaujantis žmogus, netekęs artimo, turi kai kurių ritualų laikytis ilgai, kartais net daugel metų. Durkheimo teigimu, gedėjimas nėra spontaniška sielvarto išraiška, nebent tada, kai ta mirtis paveikia asmeniškai; gedėjimas yra grupės skirta pareiga. Socialinė gedėjimo funkcija – sutelkti grupę drauge, kai jos solidarumui, netekus vieno nario, gresia pavojus. Grupė vėl patvirtina savo pastovumą individo gyvybės trapumo akivaizdoje; tie, kuriuos mirtis paveikė labiausiai, patraukiami į bendruomenės centrą, kitaip jie galėtų jausti didžiausią paskatą bendruomenę atmesti. Ilgalaikiai gedėjimo ritualai, kurių turi laikytis artimojo netekęs žmogus, panašiai verčia asmeninius jausmus išreikšti viešа forma, taip susiejant asmeninę patirtį su grupės tradicijomis: „galiausiai žmogus liaujasi gedėjęs, bet daro tai dėl paties gedėjimo" (p. 448).

Esminė Durkheimo „Elementariose formose" išdėstytos religijos teorijos dalis yra tezė, kad, jo žodžiais tariant, „nėra tokios religijos, kuri būtų klaidinga". Pateisinimai, kuriuos tikintieji pateikia aiškindami, kodėl jie tiki tuo, kuo tiki, gali būti klaidingi, bet visos religijos išreiškia jas sukeliančios socialinės realybės sąlygas.

„Religiniai įsitikinimai ir praktikos, be abejonės, kartais atrodo trikdantys, ir ima pagunda priskirti juos tam tikrai giliai įsišaknijusiai klaidai. Bet reikia žinoti, kaip prasiskverbti pro simbolį iki realybės, kurią jis išreiškia ir kuriai suteikia prasmę" (p. 14).

Tą ir stengėsi įgyvendinti Durkheimas savo pažinimo teorijoje, mėgindamas rasti pagrindinių pažinimo kategorijų ištakas socialinėje patirtyje. Pati sąvoka „kategorija" ar „klasė", kaip turėjo parodyti primityvios klasifikacijos teorija, kyla iš visuomenės: „tų pirmųjų loginių sistemų vieningumas kyla iš visuomenės vieningumo" (p. 170). Tai nereiškia, kad gamtos suvokimą visiškai nulemia visuomenės organizacija. Kategorizacijos sistemos, išplėtotos aplink totemą, priklauso nuo tam tikrų biologiškai duotų jutimo gebėjimų: taigi toteminėse klasifikacijose naktis yra kartu su juodąja kakadu, saulė – kartu su baltąja kakadu arba toteminis gyvūnas – su tuo, ką jis ėda. Tačiau gebėti atskirti tokius panašumus ir bendrus bruožus yra kas kita negu suvokti objektų kategoriją. Juntamasis indėlis, kuris yra mūsų pasaulio patyrimas, sudarytas iš neaiškių ir paslankių vaizdų; o „kategorijos" idėja susijusi su aiškių loginių prieštarų ir dichotomijų sudarymu. Kategorijos sąvoka nėra būdinga žmogaus proto savybė; lygiai kaip nėra ir konkrečios laiko, erdvės ar priežastingumo kategorijos, kaip manė Kantas. Durkheimo žodžiais tariant, tas supratimas „egzistuoja individualioje sąmonėje numanomai, užslėptai": individas gyvena laike ir erdvėje ir reaguoja į reiškinių nenutrūkstamumą. Bet tai kas kita nei suvokti erdvės, laiko ar priežastingumo konceptus. Konceptai nėra kaip patirtys – skirtingos, kiekvienam individui kitokios; jie yra bendri grupės nariams ir todėl privalo pirmiausia būti išvesti iš kolektyvo gyvenimo bruožų. Veiksmingos priežasties sąvoka kyla iš kolektyvo ar dieviškos jėgos veikimo. Laiko ir jo padalijimo į mažesnius vienetus idėja kyla iš periodiško apeigų vyksmo; erdvės – iš genties užimamos teritorijos. Pastarąją gali iliustruoti faktas, kad Australijos bendruomenėse erdvė suvokiama kaip milžiniškas ratas, atspindintis stovyklavietės formą; ir perorganizuotas abstraktus erdvės padalijimas tiksliai atspindi bendruomenės rato padalijimą į klano teritorijas. Vadinasi, visuomenė yra objektyvios

idėjos šaltinis, nes jos lygmuo atsietas nuo individualių patirčių ir įnorių. Savo ruožtu objektyvios idėjos pobūdis glaudžiai susijęs su tiesa, kuri suvokiama kaip nepriklausoma nuo individualios valios. Tiesos idėja nuo tada tapo esminė mokslui ir sekuliarizuotos pasaulėžiūros evoliucijai.

„Elementariose formose" Durkheimas tiesiogiai nesistengė atsekti pokyčių, kuriuos religija patiria kartu su socialine raida. Svarbu susieti jo pastabas, pareikštas šio veikalo pabaigoje, su bendromis pažiūromis į šiuolaikinės socialinės tvarkos pobūdį, kurį bendrais bruožais esu nusakęs.

> *„Religijoje esama kažko amžino (rašė jis savo studijos pabaigoje. –* Aut. past.*), kas padeda išlikti visiems ypatingiems simboliams, į kuriuos sėkmingai įsivyniojusi religinė mintis. Negali būti visuomenės, kuri nejaustų poreikio palaikyti ir vis periodiškai patvirtinti kolektyvinius jausmus ir idėjas, suteikiančias jai vieningumo ir individualumo" (p. 474–475).*

Žvelgiant į kiekvieną tokį teiginį atskirai, galima pamanyti, kad Durkheimas atsisakė nuomonės, jog šiuolaikinės visuomenės moralės įstatymai privalo ryškiai skirtis nuo ankstesnės visuomenės moralės įstatymų. Bet tai, be abejo, būtų klaidingas supratimas. Jei religija kaip socialinis reiškinys turi kažką amžina, tai nėra tradicinių religinių sistemų dievai. Išliekantys religijos elementai būtinai susiję su bet kurių socialinių santykių morale ir pranašumu visuomenės, kuri yra tarsi visko, kas žmogų daro žmonišką, versmė. Durheimas dar sykį energingai pakartoja frazę, kad „senieji dievai sensta arba jau yra mirę". Comte'as buvo neteisus manydamas, kad „senieji istoriniai suvenyrai gali būti dirbtinai atgaivinti" (p. 475). Religija turi du esminius suvokimo komponentus: viena vertus, pateikia moralinius idealus ir moralinį reguliavimą; kita vertus, sukuria pažinimo sistemą, pagal kurią galima konceptualiai suprasti pasaulį. Pirmojo komponento branduoliu tampa moralinio individualizmo idealai. Antrasis vis labiau virsta mokslo dalimi. Mokslinė mintis įgauna bruožų, kurių nebuvo religijos kosmologijoje, tarp jų ir sisteminį empirinį metodą bei kritikos dvasią; bet mokslo nuodugniai parengtos sąvokos kyla iš religi-

nių vaizdinių ir išsirutulioja iš jų nuoseklia linija. Kiek religija susijusi su elgesiu ir jo moraliniu pagrindu, mokslas negali jos atstoti. Bet kritinė ir racionalistinė dvasia, kuri ima vyrauti moksle, neišvengiamai įsiskverbia ir į bendrą moralės sritį. Nuo tada „tikėjimas daugiau nebeviešpatauja taip kaip anksčiau idėjų sistemai, kurią galime toliau tebevadinti religija. Prieš jį sukyla konkuruojanti galia, kuri, iš jo kilusi, paskui pajungia jį savo kritikai ir kontrolei" (p. 479).

6. KRITINIAI KOMENTARAI

Iki šiol mėginęs pateikti Durkheimo darbų apžvalgą, dabar pasistengsiu išdėstyti glaustą, bet apibendrintą jų kritiką. Remsiuosi keturiomis pagrindinėmis knygomis, išspausdintomis Durkheimui dar esant gyvam: „Darbo pasidalijimas", „Taisyklės", „Savižudybė" ir „Elementarios formos". Nors tai tik dalis daug didesnių darbų, su kuriais jos susijusios, ši dalis pati svarbiausia, joje sutelktos idėjos gyvos ir kituose jo veikaluose.

„Elementarios formos" buvo parašytos vos prasidėjus moderniosios antropologijos raidai, tad nenuostabu, kad empirinis darbo pagrindas šiandien atrodo abejotinas[1]. Durkheimas socialiniams tyrimams pasirinko Australijos totemizmą, kuris, jo įsitikinimu, būdamas paprasčiausias žinomas religinės sistemos tipas, paaiškins pagrindinius religijos elementus. Tačiau vėlesni tyrinėjimai rodo, kad genčių, gyvenančių Vidurio Australijoje, totemizmas, kuriuo Durkheimas rėmėsi plačiausiai, išvis nėra tipiškas Australijos totemizmas, jau nekalbant apie totemines sistemas kituose pasaulio kraštuose. Kai kurie Vidurio Australijos totemizmo bruožai, kuriuos Durkheimas laikė ypatingai svarbiais, pavyzdžiui, reguliari apeiginė veikla, taip pat neegzistuoja arba egzistuoja visai kitokia forma kur nors kitur. Be to, dauguma antropologų šiandien jau nebemano, kad totemizmas yra religijos forma, o žvelgia į jį kaip į ritualo ir giminės organizavimo formą, kuri gali gyvuoti kartu su daugybe religinių institucijų. Šios pastabos kenkia Durkheimo argumentams, nors nebūtinai visiškai juos kompromituoja. Tačiau yra dar viena empirinė aplinkybė, turinti tiesioginę reikšmę pagrindinėms jo religijos teorijos idėjoms. Durkheimo religijos apibrėžimas priklauso nuo atskirų ir priešingų sferų – sakralinės ir profaninės – poliariškumo. Nors šį poliariškumą galima aiškiai įžvelgti tam tikrose religinėse sistemose, ypač judėjiškos–krikščioniškos kilmės, jis jokiu būdu nėra visuotinis. Priešin-

gai, rodos, Durkheimo skiriamas sakrališkumas ir profaniškumas kasdieniame elgesyje dažniausiai susilieja.

Vargu ar reikia pabrėžti šio vėlesnio punkto svarbą. Prieidamas išvadą, kad sakralinis ir profaninis pasaulis yra visuotinai atskirti, Durkheimas tikėjo pagrindęs savo moralinio autoriteto teoriją. Dvilypį moralės pobūdį – suvaržymą ir patenkinimą, manoma, iliustruoja sakralinio ir profaninio pasaulio dichotomija ir *homo duplex* idėja. Be to, sakralinio ir profaninio skyrimas kaip esminis Durkheimo religijos apibrėžimo punktas taikomas norint įrodyti, kad religija neturi nieko bendra su dievų ir dvasių egzistavimu. Tai savo ruožtu gyvybiškai svarbu tezei, kad religija vienu ar kitu pavidalu privalo išlikti visose visuomenėse: t.y. kad moralinis individualizmas yra religijos forma.

Kartais kritikai sakydavo, kad Durkheimo religijos teorija neatsižvelgia į pokyčius, ji pirmiausia sutelkta į religijos funkcijas palaikyti socialinę sanglaudą. Vargu ar tokia formuluotė tiksli. Jo darbas apie religiją dera su nuosekliu susidomėjimu kontrastais – ir perimamumu – tarp tradicinių visuomenės tipų ir šiuolaikinės industrinės visuomenės. Be to, kolektyvinės religinės apeigos yra ne tik priemonė patvirtinti jau priimtiems įsitikinimams ir simboliams, tai ir naujų sukūrimo šaltinis. Jau minėjome, kad daug kuo ginčytina tai, kaip Durkheimas siejo religiją ir socialinius pokyčius. Jo evoliucinės schemos prielaidos šiandien atrodo naivios. Totemizmas pasirinktas kaip paprasčiausia žinoma religijos forma, gyvuojanti paprasčiausioje žinomoje visuomenėje; ir manoma, kad ten aptinkami įsitikinimai ir praktikos atskleidžia religiją, apnuogintą iki šaknų. Bet kiekviena iš šių prielaidų ginčytina. Nebūtinai paprasčiausia religija bus paprasčiausioje visuomenėje, tolesni įrodymai šios idėjos nepalaiko. Tik tuomet, jei daroma prielaida, kad vykstant tolesniems socialiniams pokyčiams esminis institucijos branduolys lieka nepakitęs, galima manyti, kad sudėtingą socialinę sistemą geriausiai nušviečia pačių primityviausių bendruomenių studijos. Tačiau egzistuoja dar fundamentalesnė idėja, kuri susieja svarbiuosius Durkheimo sociologinius apmąstymus. Religijos teorijos pagrindimas labai paprastos struktūros visuomene, kur klanas yra di-

džiausias padalinys ir kur nėra ryškių religinių vadovų ar valdininkų, sustiprino aiškią Durkheimo tendenciją kalbėti apie „visuomenę" kaip apie vienarūšę, homogenišką visybę. Visuose Durkheimo veikaluose niekur nesusiduriama su galimybe, kad religiniai įsitikinimai yra ideologijos, padedančios įteisinti vienų grupių viešpatavimą kitoms. Maxo Weberio veikalų apie religijos sociologiją mintis, kad religiniai įsitikinimai įteisina atskiros grupės interesus, visiškai neiškyla Durkheimo religijos teorijoje.

Ryškų kontrastą pamatysime palyginę Durkheimo požiūrį į religiją ir religijos aptarimą Feuerbacho ir Marxo raštuose. Feuerbacho religijos teorija turi bendrų bruožų su Durkheimo. Feuerbachui religija yra garbinimas vertybių, kurias sukūrė žmonių visuomenė. Bet kartu religija yra žmonių susvetimėjimo išraiška, barjeras, neleidžiantis įgyvendinti idealų, kurie perkeliami į mistinę sritį. Marxui, žinoma, religija atrodo priemonė vyrauti nesimetriškiems klasių interesams. Tačiau abiem atvejais laikomasi nuomonės, kad religinės vertybės įkūnija mistifikuotus idealus, kuriuos galima įgyvendinti tik socialine kritika. Kad ir kokia svari ši koncepcija, ji reikalauja rimtos polemikos. Durkheimas išvis jos nesvarstė. Nuo pat pradžių jis užkirto kelią tokiems svarstymams, teigdamas, kad „religija negali būti klaidinga", nes ji išreiškia socialinės tikrovės aspektus ir atitinka tam tikrus funkcinius poreikius. Bet religinių įsitikinimų sistema gali sietis su galios ir turto nelygybę įteisinančios visuomenės „poreikiais", kuriems ji tuo būdu pritaria.

Trumpai atsigręšiu į pažinimo teoriją, kurią Durkheimas išsamiai išdėstė savo religijos sociologijos kontekste. Nedaugelis jo raštų aspektų turėjo didesnį poveikį toliau formuojant modernią socialinę mintį. Teiginys, kad pažinimo modalumai (formos) atsirado iš simbolinės objektų klasifikacijos, yra vienas iš svarbių šiuolaikinio struktūralizmo šaltinių. Tačiau Durkheimo pastangos „sociologizuoti" Kantą yra aiškiai netobulos. Durkheimas teigia, kad mąstymo kategorijos kyla iš kolektyvo organizacijos, kad laiko idėja įgyta iš „socialinio laiko", erdvės idėja – iš „socialinės erdvės" ir t.t. Bet Kanto sekėjai paprasčiausiai atsakytų, kad socialinio laiko ir sociali-

nės erdvės pripažinimas jau iš anksto rodo išmanymą to, kas ketinama paaiškinti; negalėtum suvokti laiko ar erdvės, jei neturėtum gebėjimo organizuoti patirtį jų atžvilgiu. Kad ir ką manytume apie pačią Kanto filosofiją, Durkheimo teorija nesuduoda jai kontrasmūgio.

Kaip kartais pažymima, kad Durkheimo religijos teorija neaptaria religijos įtakos socialiniams pokyčiams, taip dažnai teigiama, kad jo religijos interpretacija – ir dar labiau jo sociologija – nepaiso socialinio konflikto reiškinio. Bet iš tikrųjų yra ne taip. Durkheimas buvo labai susirūpinęs tuomet Europą paveikusiu sąmyšiu. Bet jis visuomet buvo linkęs konfliktą suvokti veikiau kaip prieštarą tarp individo ir kolektyvo, negu tarp viešpataujančių ir pavergtų grupių interesų. Kai Durkheimas kalbėdavo apie „interesus", daugiausia tai darydavo egoizmo ir altruizmo konfrontacijos kontekste: individo interesai konfliktuoja su socialinės bendruomenės interesais. Jam svetimas požiūris, kad visuomenė – sistema grupių, tarp kurių tvyro nuolatinė įtampa, jis laiko visuomenes suvienytomis visybėmis (nepaisant to, ar tokios vienybės pamatas yra mechaninis, ar organinis solidarumas). Konfliktas ar grupių interesų pasidalijimas suprantamas tik kaip pereinamasis socialinės raidos etapas, kai laikinai sutrikęs funkcijų paskirstymas. Durkheimo darbuose moralinės normos ir religiniai priesakai aptariami taip, tarsi visuomenės nariai pajėgtų juos aiškintis tik vienu būdu. Bet simbolių ir normų rinkinys, pavyzdžiui, krikščioniškos dogmos, gali būti ir dažnai būna interpretuojamas įvairiai ir net priešingai, lyg jos sietųsi su skirtingų interesų grupių kova.

Panašiai galima komentuoti Durkheimo moralinės priedermės ar disciplinos teoriją. Kaip jau minėjau ankstesniame skyriuje, savo vėlesniuose darbuose šia tema Durkheimas mini dvi „sankcijos" prasmes: vienos susijusios su moraliniais reiškiniais ir jas sudaro tipiški socialinių sankcijų atvejai, kitos susijusios su gamtos reiškiniais. Privalomas moralinio elgesio pobūdis kyla iš dviejų neatsiejamų elementų – pagarbos ir savęs suvaržymo, kuriuos skatina moralės kodeksas. O natūralūs apribojimai arba „praktinės sankcijos" turi pasekmes, kurios „automatiškai" išplaukia iš paties veiksmo. Šis skirtu-

mas įdomus ir svarbus, bet užglaisto vieną labai reikšmingą abudu tipus skiriantį požymį, kurį galėjo lengvai atskleisti. Praktinės sankcijos paveikia nepriklausomai nuo to, kaip jų nepaisantieji apibrėžia savo veiksmo pobūdį. Kitaip veikia moralinės sankcijos, kur moralės normų prasmės ir į jas orientuotų veiksmų interpretacija gali sukelti nesutarimų tarp individų ar grupių. Taigi asmuo gali būti stipriai įsipareigojęs konkrečiam moraliniam idealui, bet būti įsitikinęs, kad šis idealas dabar apibrėžiamas ir suprantamas iškreiptai arba sumenkintai. Tokia situacija dažnai būdinga sektantiškiems ar opoziciniams religiniams ir politiniams judėjimams. Tam tikromis aplinkybėmis moralinės sankcijos gali veikti gerokai „utilitariau" kur kas daugiau gyventojų ir ilgesnį laiką, negu Durkheimas buvo pasirengęs pripažinti. Taip sakant, viešpataujantis moralės kodeksas, jei jo nebus laikomasi, gali kelti grėsmę būti nubaustam, bet ne kaip teisėta „moralė", nes jis neturi elgesiui moraliai saistančios galios. Durkheimui tai neišvengiamai atrodė „demoralizacija" arba anomija; bet teisingiau bus laikyti tai tam tikrų grupių ir jų interesų, kuriuos jos nori įteisinti prieš kitus, viešpatavimo atspindžiu.

Durkheimo vartojama anomijos sąvoka dažnai sulieja dvi atskiras prasmes, kodėl žmogiški tikslai ar aspiracijos gali būti „neįgyvendinami". Viena prasmė – kad poreikiai neturi vidinių ribų ar „lubų". Kita prasmė – kad siekiai negali būti įgyvendinti apibrėžtoje socialinėje aplinkoje ar esamoje visuomenėje, nes šios visuomenės socialinė struktūra tam užkerta kelią. Skirtumas svarbus. Kiek autorius akcentuoja pastarąjį požiūrį labiau nei pirmąjį, jo analizė pabrėžia socialinės raidos keliamą įtampą ir prieštaravimus, taip pat jų tiesiogiai skatinamas tolesnes socialines permainas. Kiek akcentuojamas pirmasis požiūris, tiek, priešingai, pabrėžiama vidinė prieštara tarp žmogaus ir visuomenės, kad moralinės normos turi apriboti žmogiškus troškimus, kurie nežino saiko. Naujausia literatūra, kurioje anomijos sąvoka perimta iš Durkheimo ir kitų autorių išplėtota, patvirtina, kad ji gali būti suvokta skirtingai. Kai kas vartoja „anomijos" sąvoką „normų nebuvimo" reikšme ir taip linksta prie pirmosios interpretacijos; remiantis tokiu požiūriu, socialinis konfliktas yra neišbaigto moralinio sutarimo re-

zultatas ir reikia atsekti „nukrypimo" priežastis – „nepakankamą socializaciją" ar neišbaigtą moralinį vystymąsi. Kitiems, atvirkščiai, „anomija" reiškia veikiau „normatyvinę įtampą" negu „normų nebuvimą": t.y. situaciją, kur grupės narių priimtos moralinės vertybės ar normos nesuderintos su galimybėmis įgyvendinti įtvirtintus tikslus[2].

„Darbo pasidalijime" yra abu anomijos idėjos variantai, ir nors vėlesniuose savo darbuose Durkheimas stengėsi įveikti keblumus, kurie dėl to apsunkino jo modernios industrinės visuomenės iškilimo analizę, jam nepavyko to padaryti. Priežastis, be abejo, iš dalies yra jo sukurtos darbo pasidalijimo teorijos ribotumas. Darbo pasidalijimas laikomas solidarumo šaltiniu; jeigu darbo pasidalijimas sukelia konfliktą, vadinasi, arba visuomenė išgyvena pereinamąjį laikotarpį, arba čia kaltos esamos socialinės tvarkos patologinės sąlygos. Ši tezė savo ruožtu grindžiama biologine analogija, dažnai taikoma „Darbo pasidalijime". Paprastesnės visuomenės lyginamos su paprastais organizmais, sudėtingesnės – su sudėtinga organine vienove, kurioje kūno dalys funkcionaliai susijusios kaip integrali sistema. Darbo pasidalijimo plėtros „normali forma" laikoma panašia į organizmo funkcijų pasiskirstymą. Taigi nelieka vietos idėjai, kad darbo pasidalijimas pažangesnėse visuomenėse iškelia aikštėn sistemą grupių ar klasių, tarp kurių kyla įtampa dėl skirtingų interesų. Durkheimas teigė, kad darbo pasidalijimas „spontaniškai" sukuria solidarumą – tiek, kiek „išorinė" nelygybė pašalinta ir profesinių grupių santykiai moraliai sureguliuoti. Štai kodėl jis neteikė daug reikšmės veiksniams, kurie sukliudytų panaikinti išorinę nelygybę: švelniai spustelėjus valstybei, tokia nelygybė išnyks savaime, kai saugiai įsitvirtins organinis solidarumas.

Durkheimo nuomonė apie šiuolaikinę valstybę ir profesinių sąjungų paskirtį, kurią jos turi atlikti dabartinėje visuomenėje, atspindi jo darbo pasidalijimo teorijos trūkumus. Durkheimui valstybė pirmiausia yra moralinė institucija, kuri sutelkia platesnės socialinės bendruomenės vertybes, aiškiai iškeldama jas į dėmesio centrą, o to negalėtų padaryti visa bendruomenė. Vėl remiamasi biologine paralele: valstybė yra „smegenys" – mechanizmas, koordinuojantis socialinio or-

ganizmo veiklą. „Profesinėje etikoje ir pilietinėje moralėje", kurioje visapusiškai aptariama valstybė, net nesvarstomas teiginys, kad jos institucijos veikia, idant apsaugotų esamus viešpatavimo ir pavaldumo santykius; Durkheimui savaime suprantama, kad valstybė, bent jau esant „normaliam" organiniam solidarumui, atstovauja gyventojų daugumos interesams. Tas faktas, kad Vakarų visuomenėse korporacijos neišsivystė taip, kaip tikėjosi Durkheimas, rodo nuolatinį darbo pasidalijimo konfliktiškumą. Profesinės sąjungos liko veikiau „konflikto organizacijomis" negu moralinėmis sąjungomis, kaip įsivaizdavo Durkheimas, pagrindinė jėga reguliuoti santykiams tarp sąjungų ir darbdavių tebelieka streikas. Kaip pastebėjo Georges'as Friedmannas, jeigu Durkheimas gyventų šiandien, jis „būtų priverstas daugumą šiuolaikinės visuomenės darbo formų, tiek pramonėje, tiek administravime, laikyti „nenormaliomis"..."[3].

Durkheimas pripažino, kad valstybės valdžia gali tapti autokratinė, tad reikalingos profesinės sąjungos, įsiterpiančios tarp valstybės ir individo. Bet jo demokratijos koncepcija pratęsia jo modernios valstybės analizę ir atspindi jos trūkumus. Demokratijai rūpi, kad tarp gyventojų ir jų valdžios būtų glaudus kontaktas. Demokratinei visuomenei būdingos dvi pagrindinės faktų grupės visai nepatenka į jo demokratijos idėjos lauką. Viena atspindi pažiūrą, kad demokratinė tvarka rūpinasi išreikšti grupių interesus; kita – kad demokratijoje tie, kuriuos valdo politinė valdžia, gali tam tikru būdu tiesiogiai paveikti valdymą. Pirmajai pažiūrai tikrai trukdo anksčiau pabrėžtas momentas: kad nepripažįstama šiuolaikinei visuomenės tvarkai būdinga nuolatinė interesų opozicija; valstybė išreiškia viso kolektyvo interesus. Antrąją pažiūrą Durkheimas aiškiai nurašo kaip nesvarbią sudėtingai moderniai visuomenei. Šiandien gyventojų dauguma gali neturėti jokių galimybių nei dalyvauti valstybės reikaluose, nei daryti betarpišką įtaką priimant sprendimus, kuriems ji turi paklusti. Bet galima pagrįstai paprieštarauti, kad nereikėtų taip lengvai atsisakyti „dalyvavimo demokratijos" idėjos,– nors jos įgyvendinimas gali pareikalauti kur kas didesnių visuomenės institucijų permainų negu tos, kurias Durkheimas numatė kaip trokštamas ir būtinas[4].

Durkheimas buvo tikrai teisus atribodamas socialistų doktrinas, kurios plūstelėjo XVIII a. pabaigoje, nuo Platono, More'o ir kitų ankstesnių mąstytojų rūpestingai sukurtų utopijų. Bet tai nebuvo itin originali mintis – ją įtikinamai suformulavo Marxas, savo politinę teoriją atskirdamas nuo įvairių tipų „utopinio socializmo". Ginčijamas klausimas – ar patikima, ar ne manyti, kad socialistinės idėjos labiausiai susijusios su modernios ekonomikos reguliavimo poreikiu; o susidomėjimas klasinio viešpatavimo sistemos įveikimu ne toks svarbus. Trumpas atsakymas toks: tai nepatikima. Durkheimo pateikiama socialistų pažiūrų analizė bus tik tuomet įtikinama, jeigu sutiksime su jo darbo pasidalijimo teorija, kuri yra jos pagrindas. Durkheimo pastangos dar kartą apibūdinti socializmą savo terminais būdingos jo argumentavimo stiliui. Darbo pasidalijimas, jeigu jis moraliai sureguliuotas, sukuria socialinį solidarumą. Socializmas išreiškia tokio reguliavimo poreikio suvokimą; bet socialistų doktrinos siūlo ir esminių permainų, tarp jų ir darbo pasidalijimo transcendavimą kaip būdą padaryti klasinį viešpatavimą nebereikalingą. Kadangi pastarieji bruožai neatitinka Durkheimo diagnozės apie socialines permainas, kurių reikalauja šiuolaikinė visuomenė, jie laikomi ne tik nesusijusiais su reguliavimo problema, bet šalutiniais, svetimais pačiam „socializmo" apibrėžimui. Ryškiausios socializmo doktrinos nebuvo pirmiausia susijusios su ekonomikos reguliavimu siekiant ekonominių tikslų, kaip manė Durkheimas. Šiuo atžvilgiu jis įspraudė socializmo teorijas į konceptualią nišą, kurią joms buvo parengęs. Numatydamas kapitalizmo žlugimą, Marxas, pavyzdžiui, skelbė, kad bus įveiktas tiek klasinis dominavimas, tiek žmogaus gyvenimo pajungimas ekonominiams tikslams.

Savo darbuose Durkheimas rūpinosi atskirti „normą" nuo „patologijos" šiuolaikiniame socialiniame pasaulyje. Toks rūpestis susieja jo organinio solidarumo analizę su daug abstraktesniu etinės filosofijos apsvarstymu. Jis buvo įsitikinęs, kad nėra prasmės stengtis įtvirtinti etinius priesakus atskirai nuo skirtingo tipo visuomenėse veikiančių moralinių taisyklių konteksto. Bet išplėtojo šią savo idėją dviem kiek skirtingais būdais. Kartais jis tiktai teigė, kad lyginamoji mokslinė

skirtingų moralės formų studija turi sudaryti materialų pagrindą etikos filosofijai. Tai reikštų, jog etinė filosofija negali laikytis nuošalyje nuo empirinių moralinio elgesio studijų, bet vis dėlto pripažintų fakto ir vertybės dualizmą: tokia filosofija negali būti tiesiogiai išvesta iš lyginamosios sociologijos. Vis dėlto dažniau Durkheimas buvo linkęs teigti, kad sociologinė analizė gali nutiesti tiltą tarp atskirtų fakto ir vertybės, parodydama, kad tai, kas tam tikram visuomenės tipui normalu, turi jam pozityvią moralinę vertę. Tačiau nė vienas požiūris nėra labai įtikinantis ar gerai suformuluotas filosofiškai. Jei sutiksime su fakto ir vertybės dualizmu, jokia lyginamoji empirinė medžiaga, kad ir kokia sisteminga ji būtų, neišspręs problemos, kaip mes turėtume elgtis. Idėja, kad sociologija gali įgyvendinti panašias užduotis kaip medicina – diagnozuoti socialinio organizmo ligas, vargu ar pateikia, kaip manė Durkheimas, priemonių peržengti filosofiniam teiginiui apie fakto ir vertybės dichotomiją. Pagal Durkheimą, sociologija gali moksliškai diagnozuoti socialinę patologiją, kaip medicina – fizinę ligą. Bet tradicinio filosofinio požiūrio gynėjas tiesiog atsakytų, kad medicina iš tiesų neįstengia empirinio mokslo metodais nustatyti, kas yra „liga"; sveikatos ir patologijos normos siejasi su vertybėmis, kurias medicinos mokslas ne pagrindžia, bet tampa tik priemone pasiekti joms kaip tikslams.

Vienas iš pagrindinių Durkheimo argumentų, kodėl sociologiją reikia skirti nuo kitų socialinės teorijos ar socialinės filosofijos (pavyzdžiui, socializmo) srovių, buvo tas, kad mokslo pažanga yra lėta ir fragmentiška. Didieji socializmo mąstytojai norėjo įtvirtinti bendrą socialinių pokyčių schemą, kurios reikalavimai pranoksta tai, kas yra socialinio gyvenimo tikrovė. Sociologija, teigė Durkheimas, privalo būti santūresnė ir atsargesnė rekomenduodama praktines reformas, kaip ir pridera mokslui. Tai irgi buvo pradžia šiokio tokio jo kritinio požiūrio į darbus tų, kuriuos jis laikė savo pirmtakais sociologijoje,– Comte'o ir Spencerio; jie kalbėjo apie reikalavimą sukurti visuomenės mokslą, bet jų veikalai aprėpė kur kas plačiau, negu būtų buvę tuomet, jeigu jiems būtų tikrai rūpėję išsamiai empiriškai pagrįsti savo teorijas. Tačiau Durkheimo darbams tikrai būdingas tas pats prieštaravimas, kurį jis priki-

šo kitiems. Jis tiek pat kaip jie buvo linkęs skelbti tarsi moksliškai įrodytas teorijas, kurios atitiko jo paties moralinius ir politinius tikslus. Prie tokių atvejų priskirtina ir tezė, kad darbo pasidalijimas yra natūraliai harmoningas ar kad šiuolaikinėje visuomenėje turėtų iškilti naujos profesinių sąjungų formos.

„Savižudybė" labiau nei bet kuris kitas darbas Durkheimo buvo rašyta norint konkrečiai parodyti savo sociologinio metodo sampratos principus. Todėl pabaigoje, regis, derėtų apsvarstyti kai kuriuos Durkheimo savižudybės teorijos trūkumus žvelgiant iš nūdienos perspektyvos. Glaustumo dėlei išryškinsiu tokius punktus, kurie didėjančios svarbos tvarka reikšmingi jo sociologinio metodo sampratos įvertinimui: kaip Durkheimas atmeta nesocialinių veiksnių įtaką savižudybei; kaip jis remiasi oficialia savižudybių statistika, kad patvirtintų savo hipotezę dokumentais; kaip jis aiškina savižudybių priežastis.

Veikalo „Savižudybė" pradžioje Durkheimas stengėsi parodyti, kad „nesocialiniai" veiksniai, tokie kaip klimatas, rasė ir t.t., savižudybių paplitimui neturi įtakos. Jis taip darė apsvarstydamas juos kiekvieną atskirai, kaip dalį „atmetimo įrodymo". Anot Durkheimo, nematyti savižudybių skaičiaus sąryšio su bet kuriuo iš tokių veiksnių; taigi savižudybių paplitimą galima paaiškinti tik socialine įtaka. Kaip nurodė daugelis kritikų, toks Durkheimo sprendimas nepagrįstas[5]. Daugiausia, ką Durkheimas gali manyti įrodęs, – tai, kad nė vienas toks nesocialinis reiškinys nepadeda paaiškinti pastebėto savižudybių paplitimo skirtumo; jo analizė neparodo, kad šie reiškiniai neturi įtakos savižudybių skaičiui apskritai ar kad veikdami kartu jie negalėtų padaryti stiprios įtakos savižudybei. Tai turi didesnę negu vien procedūrinę reikšmę, nes rodo Durkheimo polinkį nubrėžti tikslią ribą tarp to, kas „socialu", o kas ne, ir manyti, kad tai suponuoja aiškias priežastines ribas tarp reiškinių klasių. Arba reiškinys turi išskirtinai socialinę priežastį, arba jis sukeltas kitokio veiksnio.

Durkheimą, savo studijoje besiremiantį savižudybių statistika, kaip aiškinau anksčiau, labai paveikė „moralės statistikos" žinovų idėjos. Kaip ir jie, jis laikė oficialią statistiką tiksliu savižudybių paplitimo matu ir faktiškai tuo grindė visą dar-

bą. Net ir prieš Durkheimo studiją būta ilgų ginčų, ar naudinga oficiali statistika savižudybių tyrimui. Durkheimas savo darbe nepaminėjo šių prieštaringų nuomonių ir menkai tesvarstė tokios statistikos pagrįstumo problemą. Bet yra priežasčių, kodėl turėtume labai atsargiai naudotis oficialia statistika savižudybės tyrimuose. Čia verta paminėti tris priežastis. Dažniausiai aptariamas, bet pats paprasčiausias klausimas – kiek oficiali statistika yra tiksli. Durkheimas, kaip ir daugelis prieš jį ir po jo, tikrai pernelyg pasitikėjo savižudybių statistika. Galėjo būti, pavyzdžiui, taip, kad jei mes siejame savižudybę su socialine integracija, savižudybių statistikos sugretinimas netikslus dėl savižudybės nuslėpimo: kuo stipriau integruota bendruomenė, tuo labiau savižudybė užtraukia gėdą ir nemalonę savižudžio artimiesiems, ir todėl stengiamasi nuslėpti, kad mirties priežastis savižudybė. Tokia interpretacija turbūt nelabai tikėtina; svarbiau tai, kad išvada „savižudybė" būtinai reikalauja proceso, dažnai menkai pagrįsto, ir įkalčių *ex post facto* aiškinantis, kodėl asmuo taip pasielgė. Savižudybė nėra vien mirtis, bet mirtis, kurią individas tam tikra prasme ketino įgyvendinti (nors, kaip trumpai paminėsiu, Durkheimas mėgino apibrėžti savižudybę nepriklausomai nuo ketinimų). Nustatant, kad mirtis yra savižudybė, reikia atkurti galimą asmens proto būklę prieš susinaikinimą, išsiaiškinti motyvus, kurie „tipiškai" vedė į tokį veiksmą. Taigi bent kai kurie savižudybių paplitimo įvairiuose kraštuose ar to paties krašto rajonuose skirtumai galėjo atsirasti todėl, kad atitinkami pareigūnai skirtingai įvertino „įkalčius". Jeigu tokio įvertinimo metodai skiriasi norminiais, nustatytais būdais, akivaizdžiai aptiksime nuolatinius skirtumus tarp savižudybių skaičiaus, labiau atspindinčius įprastinius kelius rinkti medžiagą ir aiškintis mirties aplinkybes negu pačios savižudybės paplitimo įvairovę.

Tai verčia mus dar kitaip pasvarstyti klausimą dėl oficialios statistikos taikymo savižudybės studijoms. Savižudybių skaičius rodo ne vien susinaikinimo veiksmų dažnumą. Tai savaiminis socialinis veiksnys, kompleksiškos įvykių grupės padarinys, kur dalyvauja ir daug socialinių veikėjų: giminaičiai, draugai, gydytojai, policija, laidotojai ir t.t. Šie reiškiniai

negali būti ištirti pasitelkus savižudybių statistiką, nes jie patys įtraukti į tokios statistikos sukūrimą[6]. Bet jeigu jie netiriami tiesiogiai, tuomet svarbiausia socialinės sąveikos sritis, tiesiogiai susijusi su savižudybės įvykiu, neanalizuojama – o taip ir atsitinka Durkheimo darbe, kur labiausiai stengiamasi susieti savižudybių dažnumą su bendrais grupių struktūros bruožais. Tai labiau atsiskleidžia pažymint trečią momentą: Durkheimas buvo susidomėjęs tik įvykusių savižudybių statistika, o nepaisė mėginimų nusižudyti. Toks nepaisymas galėtų būti pateisinamas, jeigu įvykdyta savižudybė būtų vientisas reiškinys, skirtingas nuo mėginimų nusižudyti, kurie nesibaigia mirtimi. Net Durkheimo laikų literatūroje tai nebuvo įtikinamas požiūris, o vėlesni tyrimai aiškiai parodė, jog mėginimų nusižudyti studijos iš esmės svarbios tam, kad suprastume įvykdytas savižudybes. Tai lengvai suvoksime, jei tirsime savižudybę ne kaip izoliuotą veiksmą, bet kaip individo ir kitų aplinkinių tarpusavio sąveiką, ilgalaikio tos sąveikos proceso kulminaciją. Daugelis individų, mąstančių apie savižudybę, prasitaria apie ją, kai juos apninka nerimas ir rūpesčiai. Kaip ryžtingai žmogus sieks ją įgyvendinti, gali priklausyti nuo atsakymo, kurį jis gaus iš kitų, išgirdusių apie jo išgyvenamus sunkumus. Nemaža dalis tų, kurie stengiasi nusižudyti, tą daro taip, kad būtų stiprus „rizikavimo" elementas, palikdami veiksmo rezultatą priklausomą nuo galimo kitų įsikišimo[7]. Taigi, ar veiksmas taps „savižudybe", priklausys ne vien nuo tam veiksmui būdingų bruožų, bet ir nuo kitų socialinio konteksto savybių, be to – nuo įvykių, kurie įsiterpia tarp veiksmo ir galimo jo pasirodymo savižudybių statistikos lentelėje.

„Taisyklėse" Durkheimas teigė, kad pirmutinė bet kurio sociologinio tyrimo užduotis – pateikti aiškų tyrinėjamo reiškinio apibrėžimą. Šios nuostatos jis laikėsi visose savo empirinėse studijose, kartu ir „Savižudybėje". Savižudybė apibrėžiama kaip „visi mirties atvejai, tiesiogiai ar netiesiogiai kylantys iš pozityvaus ar negatyvaus pačios aukos veiksmo, kuris, ji žino, duos tokį rezultatą"[8]. Apibrėžimas tiesiogiai susijęs su aiškinimo schema, kurią Durkheimas paskui išdėstė. „Noriu" pakeisdamas „žinau", jis įtikinamai nusakė, kad

intencijos ar priežastys, dėl kurių įvykdytas veiksmas, yra nesvarbios. Bet esama esminio skirtumo, ar ką nors darai žinodamas, kokia bus konkreti pasekmė, gal neišvengiama, ar ką nors darai norėdamas, kad tokia pasekmė būtų[9]. Durkheimas norėjo priskirti tai pačiai grupei įprastinį savižudišką elgesį ir individo veiksmus, kuriuos jis atlieka, nors supranta, kad jo elgesys gali baigtis mirtimi (bet nenori to), kaip, pavyzdžiui, kareivis, kuris paklūsta įsakymui pulti priešą, nors ir mato aiškią priešo persvarą. Durkheimas pasirinko tokią savižudybės sampratą todėl, kad pabrėžė išorinį sąlygotumą, socialines priežastis, kurios individualų veikėją veikia iš „išorės", nepaisant jo ketinimų, ir jį pastūmėja į susinaikinimą. Priekaištas, kurį galima padaryti Durkheimui dėl savižudybės apibrėžimo, būtų toks, kad tas apibrėžimas neturi ryšio su oficialia savižudybių statistika, kuria labiausiai remiasi „Savižudybė", nes pasaulietiška savižudybės samprata – tai susinaikinimas kaip tikslingas veiksmas, ir tokios sampratos, be abejo, laikosi statistiką sudarantys tyrinėtojai. Dar svarbiau – kad jo savižudybės teorija neatsižvelgia į žmogiško veiksmo racionalizavimą: žmogiškam elgesiui būdinga, kad veikėjai „kontroliuoja" savo elgesį ir tikslingą jo turinį. Kitaip tariant, tai deterministinė teorija, kuri savižudybę kildina iš socialinių priežasčių, paveikiančių tam tikrus individus.

Durkheimo reikalavimas laikyti socialinius reiškinius „daiktais" tikriausiai buvo veikiau metodologinis principas negu ontologinis: turėtume žvelgti į socialinių faktų studijas kaip į gamtos objektų ir įvykių nagrinėjimą, tarsi nepaisytume jiems būdingų ypatybių. Bet socialinis pasaulis šia prasme nėra toks kaip gamtos pasaulis. Tyrinėdami visuomenę, susiduriame su iš anksto interpretuotu pasauliu, palaikomu aktyviomis jos narių pastangomis. Galime įeiti į tą pasaulį ir aiškinti jo ypatybes tik tuomet, kai suvokiame prasmingą socialinės veiklos pobūdį. Apsvarstykime, pavyzdžiui, savižudybės sąvoką. „Savižudybės" sąvoka nebuvo sugalvota sociologų, kaip fizikų „dalelės pagreitis"; ji nereiškia, kad subjektai, kurių veikla šitaip nukreipta prieš save, supranta tą pažiūrą, aiškinančią jų elgesį. Negalima sakyti, kad asmuo „nusižudė", jeigu jis nužudo save atsitiktinai, įsitraukęs į tokią veiklą, apie kurios mirtinas

pasekmes nežinojo. Savižudybė, kaip sąmoningo susinaikinimo veiksmas,– reiškinys, prieinamas sociologiniams tyrinėjimams,– susijusi su kultūrinėmis reikšmėmis, kurias patys veikėjai supranta ir taiko savo veiksmams.

Kad išspręstume šį klausimą, nepakanka tiesiog apversti Durkheimo teiginį ir pareikšti, kad socialiniai veiksniai nėra daiktai[10]. Durkheimo siekimas parodyti socialinių priežasčių įtaką žmonių elgesiui ir jo pastangos įveikti subjektyvizmą, be abejo, pagrįstos. Šį akcentą reikia palaikyti, bet jo negalima patenkinamai išaiškinti remiantis vien Durkheimo sociologiniu metodu.

PASTABOS

(Durkheimo darbų puslapiai šiose pastabose nebūtinai nurodomi iš vertimo pirmo leidimo ar iš paskutinio. Pirmąkart pasirodžiusių originalo kalba veikalų detalės nurodytos bibliografijoje.)

Pratarmė

[1] Davy, *Centenaire de la naissance de Durkheim, Annales de l'Université de Paris*, Nr. 1, 1960, p. 15.

[2] Straipsnis „Enquête sur l'influence allemande: II-sociologie et économie politique", *Mercure de France*, vol. 44, 1902, p. 647.

[3] „Cours de science sociale: leçon d'ouverture", *Revue internationale de l'enseignement*, vol. 15, 1888.

[4] Cituojama iš Steven Lukes: *Emile Durkheim, his Life and Work*, London, 1973, p. 299.

[5] „Lettres au directeur de la revue néo-scolastique", *Revue néo-scolastique*, vol. 14, 1907, p. 402.

1. Ankstyvasis veikalas

[1] *The Division of Labour in Society*, London, 1964, p.32. Visos tolesnės citatos šiame skyriuje yra iš šio veikalo. Per visą knygą aš nežymiai pakeičiau vertimą, jei jis man atrodė netikslus ar nesklandus.

[2] Žr., pvz., Talcott Parsons: *The Structure of Social Action*, Glencoe, 1949, p. 304; Robert A. Nisbet, *Emile Durkheim*, Englewood Cliffs, 1965, 37.

[3] Plg. mano „Classical social theory and the origins of modern sociology", *American Journal of Sociology*, vol. 81, 1976.

2. Sociologijos metodas

[1] *The Division of Labour, op. cit.*, p. 273.

[2] *Montesquieu and Rousseau*, Ann Arbor, 1960, p. 68.

[3] *The Rules of Sociological Method*. London, 1964, p. xlviii. Kitos citatos iki 4 yra iš šio darbo.

[4] Plg. su mano straipsniu „The suicide problem in French sociology", *British Journal of Sociology*, vol. 16, 1965.

[5] *Suicide: a Study in Sociology*, London, 1952, p.46. Tolesnės citatos šiame skyriuje yra iš šio šaltinio.

3. Valstybė ir politika

[1] Marcel Mauss, Įžanga pirmam *Socialism* leidimui, New York, 1962, p. 32. Tolesnės citatos yra iš šio darbo.

[2] Plg. Georges Sorel, „Les théories de M. Durkheim", *Le Devenir Social*, vol. I, 1895 (dvi dalys).

[3] Max Weber, *Economy and Society*, New York, 1968, vol. I, p. 342.

[4] *Professional Ethics and Civil Morals*, London, 1958, p. 45.

[5] *L'Allemagne au–dessus de tout*, Paris, 1915.

4. Moralinis autoritetas ir auklėjimas

[1] Laiškas Davy'ui, cituojama iš jo „Émile Durkheim", *Revue française de sociologie*, vol. I, 1960, p. 10.

[2] Plg. kitokį aptarimą Ernest Wallwork, *Durkheim, Morality and Milieu*, Cambridge (Mass.), 1972.

[3] *Sociology and Philosophy*, New York, 1974, p. 45. Tolesnės citatos iki 4 yra iš šio šaltinio.

[4] *Moral Education*, London, 1961, p. 34.

[5] „Žmogaus prigimties dualizmas ir jo socialinės sąlygos", Kurt H. Wolf, *Essays on Sociology and Philosophy*, New York, 1964, p. 326.

[6] *Sociology and Philosophy, op. cit.*, p. 72.

[7] Citatos iš *Moral Education, op. cit.*, p. 52 ir 115.

[8] *Education and Sociology*, London, 1956, p. 71.

[9] *Moral Education, op. cit.*, p. 160.

[10] Ten pat, p. 183.

[11] *L'Evolution pédagogique en France*, Paris, 1969, p. 36–37.

[12] Ten pat, p. 381.

5. Religija ir pažinimo teorija

[1] „La science positive de la morale en Allemagne", *Revue philosophique*, vol. 24, 1887, p. 116 ir 120.

[2] Žr. ypač *The Division of Labour*, *op. cit.*, p. 168–172.

[3] Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, *op. cit.*

[4] *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York, 1965, p. 55. Toliau cituojama, jei nepažymėta, iš šio darbo.

[5] *Primitive Classification*, London, 1963, p. 81.

6. Kritiniai komentarai

[1] Naudingas Durkheimo religijos teorijos kritinio suvokimo apibendrinimas plg. Lukes, *op. cit.*, p. 477.

[2] Plg. Talcott Parsons, *The Social System*, London, 1951, *passim*; R.K. Merton, „Social Structure and anomie" kn. *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, 1957.

[3] Georges Friedmann, *The Anatomy of Work*, London, 1961, p. 75.

[4] Plg. P. Baccrach, *The Theory of Democratic Elitism*.

[5] Žr. Lukes, *op. cit.*, p. 31–32.

[6] Plg. Jack D. Douglas, *The Social Meanings of Suicide*, Princeton, 1967.

[7] Erwin Stengel, *Suicide and Attempted Suicide*, London, 1964.

[8] *Suicide*, op. cit. p. 44.

[9] Plg. Alasdair MacIntyre, „Socialinio mokslo idėja", *Aristotelian Society Supplement*, vol. 41, 1967.

[10] Jules Monnerot, vienas iš Durkheimo kritikų, šia fraze pavadino savo knygą: *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, Paris, 1946.

SVARBIAUSIŲ DURKHEIMO VEIKALŲ BIBLIOGRAFIJA

Autentiški darbai

(Iš esmės visas Durkheimo knygas, tarp jų ir tas, kurios pasirodė po jo mirties, pirmiausia išleido Paryžiuje Felixas Alcanas.)

1893 *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures.*
1895 *Les règles de la méthode sociologique.*
1897 *Le suicide: étude de sociologie.*
1903 (kartu su Marceliu Maussu) „De quelques formes primitives de classification: contribution a l'étude des répresentations collectives", *L'Année sociologique*, vol.6.
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie.*

Veikalai, išspausdinti po jo mirties

1922 *Education et sociologie.* Įvadas Paulio Fauconnet.
1924 *Sociologie et philosophie.* Pratarmė Celestino Bouglé.
1925 *L'Education morale.*
1928 *Le socialisme: sa definition, ses débuts, la doctrine Saint–Simonienne.* Įžanga Marcelio Mausso.
1938 *L'Evolution pedagogique en France.* Įžanga Maurice'o Halbwachso; du tomai.
1950 *Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit.* Pratarmė H. Nailo Kubali; įžanga Georges'o Davy.
1955 *Pragmatisme et sociologie.* Iš studentų užrašų atkūrė Armand Cuvillieur.
1969 *Journal sociologique.* Apžvalgos ir kiti atsitiktiniai kūriniai. Parengė ir išleido Jean Duvignaud.

Vertimai į anglų kalbą

1915 *The Elementary Forms of the Religious Life: a Study in Religious Sociology*. Vertė Joseph Ward Swain (London, Allen & Unwin; New York, Macmillan).

1933 *The Division of Labour in Society*. Vertė ir parašė pratarmę George Simpson (New York, Macmillan).

1938 *The Rules of Sociological Method*. Vertė Sarah A. Solovay ir John H. Mueller; įvadas George'o E. G. Catlino (Chicago, University of Chicago Press).

1951 *Suicide: a Study in Sociology*. Vertė John A. Spaulding ir George Simpson; įvadas George'o Simpsono (Glencoe, Free Press; London, Routledge & Kegan Paul, 1952).

1953 *Sociology and Philosophy*. Vertė D. F. Pocock; įvadas J. G. Peristiany (London, Cohen & West; Glencoe, Free Press).

1956 *Education and Sociology*. Vertė ir parašė įvadą Sherwood D. Fox; pratarmė Talcotto Parsonso (Glencoe, Free Press).

1957 *Professional Ethics and Civil Morals*. Vertė Cornelia Brookfield iš *Leçons de sociologie* (London, Routledge & Kegan Paul).

1958 *Socialism and Saint-Simon* (vėliau pavadinta *Socialism*). Vertė Charlotte Sattler; įvadas Alvino W. Gouldnerio (Yellow Springs, Antioch Press; London, Routledge & Kegan Paul, 1959).

1960 *Montesquieu and Rousseau*. Vertė Ralph Manheim (Ann Arbor, University of Michigan Press).

1961 *Moral Education: a Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*. Vertė Everett K. Wilson ir Herman Schnurer; įvadas Everetto K. Wilsono (Glencoe, Free Press).

1963 *Primitive Classification*. Vertė ir parašė įvadą Rodney Needham (London, Cohen & West; Chicago, University of Chicago Press).

1977 *The Evolution of Educational Thought*. Vertė Peter Collins (London, Routledge & Kegan Paul).

1983 *Pragmatism and Sociology*. Vertė John Allcock (Cambridge, Cambridge University Press).

Anthony Giddens
DURKHEIMAS

Redaktorė *S. Papečkienė*
Viršelio dailininkė *A. J. Krasauskaitė*
Meninis redaktorius *R. Čeponis*
Maketavo *A. Gecevičius*

Leidykla VAGA
Gedimino pr. 50, LT-2600 Vilnius
Spausdino AB „Vilspa", Viršuliškių skg. 80, LT-2056 Vilnius

Giddens, Anthony
Gi32 Durkheimas / Anthony Giddens. – Vilnius: Vaga. [2001]. – 93 p. (Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392-1673)

ISBN 5-415-01567-1

Įžymaus prancūzų sociologo E. Durkheimo (1858–1917) gyvenimo ir darbų apžvalga bei kritiniai komentarai. Daugiausia dėmesio skiriama pagrindiniams jo veikalams: „Apie darbo pasidalijimą visuomenėje" (1893), „Sociologijos metodo taisyklės" (1895), „Savižudybė. Sociologinis tyrimas" (1897) ir „Elementarios religinio gyvenimo formos. Toteminė sistema Australijoje" (1921).

UDK 316(410.1):929Durkheim

ANTHONY GIDDENSAS yra Kembridžo universiteto sociologijos profesorius. Parašė ir išleido: „Kapitalizmas ir šiuolaikinė socialinė teorija“ (*Capitalism and Modern Social Theory*, 1971); „Politika ir sociologija Maxo Weberio požiūriu“ (*Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*, 1972); „Pažangių visuomenių klasinė struktūra“ (*The Class Structure of the Advanced Societies*, 1973); „Naujos sociologijos metodo taisyklės“ *(New Rules of Sociological Method*, 1976); „Visuomenės sandara: struktūrizacijos teorijos apybraiža“ (*The Constitution of Society: outline of the theory of structuration, 1984*). Jis išleido ir „Émile Durkheim. Rinktiniai raštai“ (*Émile Durkheim: Selected Writings*, 1972). Savo monografijoje „Durkheimas“ (1978) A. Giddensas analizuoja įžymiojo sociologo veikalų privalumus ir trūkumus, jų aktualumą nūdienai, individualizmo šiuolaikinėje visuomenėje, darbo pasidalijimo, socialinių konfliktų, moralinio autoriteto šaltinių ir prigimties, savižudybių socialinių priežasčių ir paplitimo temas.

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikinių humanitarinių ir socialinių mokslų pagrindais.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ISSN 1392-1673
ISBN 5-415-01567-1

Rekomenduojama kaina 11 Lt